



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**RESISTENCIAS DEL DESEO
UNA TEORÍA DE LOS AFECTOS EN SPINOZA, DELEUZE Y
GUATTARI**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

MARÍA FERNANDA VEGA ESTRADA

ASESORA:
DRA. SONIA TORRES ORNELAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2020





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A:

Marco Antonio Vega, ojos de desierto, sonrisa luminosa, abrazo y cobijo, alegría y aprendizaje: ahora que eres eternidad, eres cosmos y tu voz es el mundo, y tu desierto baila la presencia de tu ausencia. *Padre*.

María Isabel Estrada, sinfonía del océano, ojos de infancia, risa que deshace miedos: que el camino andado sea misterio y afirmación del amor, que tu vida sea siempre recuerdo cósmico, que seamos pinceladas de colores infinitos fundiéndose en la existencia. *Madre*.

Raúl García Meza, mundo posible, música infinita, devenir niño, juego incesante, manada cabalgante, abrazo de hogar: que los mundos posibles que desplegamos sean creación infinita de la vida, que el amor trazado conquiste devenires no humanos y que la alegría sea nuestra única trinchera. *Amor y compañero*.

David Vega, amor genuino, lucha incesante, aprendizaje y compañía de infancia: que tu fuerza deshaga el miedo y que en cada nueva creación tengas el impulso por descubrir un nuevo posible.

Lalo Vega, corazón genuino, sensibilidad de fuego, amor sin barrera, desierto gitano: que puedas descubrir en la vida la paz y tranquilidad del ánimo. Que descubras el misterio del espiral.

Taller de Arte filosófico, bosque de infancia, arte y juego, creación y amor: que el tiempo compartido sea resistencia y afirmación de otras formas de vida posibles. Que el arte en cada uno sea resistencia ante la tristeza y el poder.

Gracias:

Dra. Sonia Torres Ornelas, por sus enseñanzas, paciencia, y por el fascinante viaje del nomadismo a través de su pensamiento.

Dr. José Ezcurdia, por la amabilidad, el aprendizaje y el viaje compartido.

Dra. Mayte Muñoz Sánchez, por su amor a la enseñanza, por la entrega, paciencia, por el camino y el cariño construido.

Mrto. Carlos Vargas Pacheco, por el cariño, la ayuda y la empatía aprendida.

*De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más.
No es inmanente a la vida,
sino la inmanencia que no está en otra cosa
y que es ella misma una vida.
Una vida es la inmanencia de la inmanencia,
la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa
-Gilles Deleuze*

*El amor no es consuelo, es luz.
-Simone Weil*

Índice

Introducción	3
Capítulo I: Spinoza y los afectos: una Ontología inmanente	
Ontología Spinozista y su inmanencia	7
Modos de la substancia: el ser humano como modo finito	12
Naturaleza del alma humana y del cuerpo humano	14
Cuerpo y alma: Unidad y rompimiento del dualismo en un sentido ontológico.....	15
Nociones comunes y géneros de conocimiento.....	18
El deseo como elemento constitutivo de toda subjetividad ética-ontológica y su relación con la potencia y los afectos.....	25
Conatus y des-jerarquización.....	26
Dinamismo del conatus: entre acciones y pasiones.....	30
Alegría, tristeza y libertad del deseo.....	32
Actualidad de Spinoza.....	37
Capitulo II: Deseo y líneas de fuga. Deleuze y Guattari	
Fundamento y pretensión.....	40
Juicio y fundamento.....	44
Crítica al fundamento.....	47
Rizoma como imagen del pensamiento.....	49
Cuerpo sin órganos como plano de inmanencia: Deseo.....	54
Estratos.....	55
Agencements.....	58
Máquina Abstracta.....	60
Cartografiar el deseo: Hacia una experimentación de las líneas de fuga	63
Capitulo III: Eternidad vivida. Por una estética de la alegría	

Piedra incandescente.....	70
Prudencia y alegría: La experimentación del cuerpo sin órganos y la teoría afectiva Spinozista	74
Sinfonía de Una vida: Devenir impersonal.....	80
Conclusión	90
Bibliografía	95

Introducción:

La presente investigación pretende ser un grito filosófico: la inmanencia. Y tiene como objetivo vislumbrar la importancia y actualidad de la teoría afectiva de Baruch Spinoza como una línea de fuga que resiste a las distintas sedimentaciones arbolarias del pensamiento, afirmando la alegría como resistencia del deseo. Para ello recuperamos la filosofía de Gilles Deleuze y Felix Guattari misma que ha sido la firma culminante de la Inmanencia y de la vida. En el presente trabajo entendemos resistencia no como oposición o apropiación de ciertas fuerzas; sino siguiendo a Deleuze, la afirmamos como creación de mundos posibles, posibilidad de subjetividades nómadas, afectos moleculares que expresan la alegría desde las trincheras de la experimentación.

Para ello nos proponemos revisar de forma somera la ontología de Baruch Spinoza, explícitamente la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Texto en donde Spinoza despliega su ontología inmanente y su teoría del deseo como expresión constitutiva de la vida, haciendo patente su crítica a la tradición metafísica, misma que tenía como pretensión no sólo un dualismo ontológico sino una jerarquía del ser sobre el ente.

También retomamos filosofía de Gilles Deleuze y Felix Guattari, desplegando su desierto filosófico como plano emergente del deseo. Para ello explicamos su crítica al fundamento en la tradición filosófica, mismo que encierra pretensiones jerárquicas para la distribución de un plano trascendente como imagen del pensamiento. También nos basamos en su teoría del deseo como cuerpo sin órganos o plano de inmanencia que es la expresión de una teoría de la individuación que recupera lo intensivo y lo extensivo como afirmación de lo Real.

En el primer capítulo, entonces, nos ocupamos de la ontología spinozista y su rompimiento con el dualismo filosófico: atributos de la substancia; modos finitos e infinitos; nociones comunes y géneros de conocimiento. Con la intención de demostrar que en Spinoza, el deseo es el elemento constitutivo de la vida como expresión de lo intensivo (esencia) en tanto capacidad de afectar y ser afectado. Nos ocupamos principalmente de la teoría afectiva del filósofo holandés, misma que traza un camino posible de la alegría y felicidad como únicas formas de libertad: posesión del deseo.

En el segundo capítulo titulado *Deseo y líneas de fuga. Deleuze y Guattari*. Nos ocupamos de la teoría del deseo de los filósofos franceses, recuperando su crítica a las metafísicas de la trascendencia desde una mirada inmanente. Primero explicamos la importancia de la crítica al fundamento y cómo éste ha fundado una imagen del pensamiento arborescente que tiene como pretensión negar la diferencia en su forma productiva, relegándola a una instancia del no-ser. Esto nos permitió desplegar el problema del juicio para plantear una crítica a la Moral como perpetuación del sentido común. En tercer lugar y ya hecha la crítica al fundamento nos centramos en la imagen del pensamiento del deseo como afirmación diferenciante: rizoma. De esta forma retomamos el plano de inmanencia y el cuerpo sin órganos como *deseo* en su estado puro, y como constitución de lo Real: Estratos, Agencements, Máquina abstracta, líneas de fuga, fascismos; etc.

Deleuze en homenaje al príncipe de la inmanencia retoma su teoría de la individuación: intensivo/extensivo. Lo anterior permite rastrear una cartografía del deseo, y nos permite dimensionar la liberación del mismo, así como los niveles de sedimentación en cada individuo. En este sentido nos es posible entender el deseo como una experimentación productiva que tiene la capacidad de liberarse, afirmarse, fugarse, pero también de abolirse (líneas de fuga).

En el capítulo tres: *Eternidad vivida, por una estética de la alegría*. Nos proponemos vislumbrar la inmanencia como la imagen misma del pensamiento, la piedra incandescente con la cual todo filósofo se encuentra de forma ineluctable. Lo anterior nos permite vislumbrar la plausibilidad de retomar dos filosofías –Spinoza y Deleuze- que desde una mirada historicista parecerían lejanas. Retomando la visión de Deleuze acerca del plano de inmanencia como la imagen del pensamiento rizomático; explicamos que este garantiza el contacto de los infinitos conceptos que lo pueblan, y afirmamos la resonancia conceptual e inmanente de Baruch Spinoza y Gilles Deleuze.

En este último capítulo se retoma la individuación Spinozista para explicar la importancia de la relación intensiva y extensiva como constitución del deseo. Por último nos proponemos explicar la teoría del Devenir en Deleuze, vislumbrando el tercer género de conocimiento de Baruch Spinoza como el devenir imperceptible por excelencia; mismo que nos permitiría trazar una línea de fuga que exprese una resistencia del deseo, una creación de nuevos mundos posibles, nuevas subjetividades: Devenir un amanecer, un día, una estación. Un arte de la existencia en donde la subjetividad, el mundo y Dios expresen una misma fuerza: el Deseo.

Capítulo I. Spinoza y los afectos: Una ontología inmanente

Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada?
Baruch Spinoza

En toda la historia del pensamiento filosófico se ha tenido el afán de englobar al ser humano en definiciones estáticas e inamovibles, lo cual ha traído como consecuencia la existencia de conceptos y sistemas filosóficos que difieren, convergen, se complementan o se repelen entre sí. Muchas de estas teorías sólo nos comprenden como seres racionales; otras nos afirman como seres instintivos, pero ninguna teoría que se haya guiado por lo anterior ha sido capaz de vislumbrar la importancia y la necesidad de entender al ser humano y a la naturaleza misma como expresión de una realidad compleja de cuerpo y espíritu. Entre todas las distintas velocidades del pensamiento surgió un filósofo que recuperando la univocidad del ser¹ concilia lo corporal y lo incorporeal² de todo lo existente, dando paso a una ontología inmanente capaz de revolucionar la forma de sentir, pensar y relacionarse con el mundo y con cada ser que lo habita: Baruch Spinoza, judío excomulgado que, a través de su intuición, estudio y sensibilidad, des-territorializa y re-territorializa toda la ontología de su época, poniendo en jaque a todas las instituciones trascendentes –jerárquicas- del pensamiento que sedimentan la vida.

¹ Para Deleuze es Duns Scotto el primero en afirmar una univocidad del ser: “*Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. Decimos Duns Scotto porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, corriendo el riesgo de dotarlo de abstracción*” (véase: G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Argentina, primera edición. p.71)

² Se hace alusión a estos conceptos deleuzianos que retratan muy bien la diferencia de los cuerpos como expresión material, y las emociones, lenguaje, afectos como expresión inmaterial, en la cual, cada una de estas tiene su consistencia y densidad ontológica equivalente y no jerárquica. Véase: G. Deleuze, *Lógica del sentido*, segunda serie (de los efectos de superficie), tercera serie (de la proposición), pp.28-45, Paidós, España, Primera edición.

¿Cómo es que un hombre con su solo pensamiento reinstaló la vida en su completa heterogeneidad? Se afirma que fue la capacidad de intuir la relación bilateral de lo que existe con Dios³, desplazando la concepción jerárquica de éste en relación a lo existente.⁴ La ontología Spinozista comprende al ser humano en la univocidad de la diferencia; por tanto, recupera el deseo y el cuerpo en toda su positividad.

Ontología Spinozista y su inmanencia

Spinoza es estigmatizado como “rebelde” al ser uno de los primeros filósofos en concebir a Dios como causa inmanente; sin embargo es menester desglosar su ontología para dar cuenta de su insurrección vital: la “*Ética demostrada según el orden geométrico*”⁵ es el baile de las fuerzas que arrastran la vida en toda su potencia. A partir del método geométrico⁶ logra relacionar cada concepto en una gran sinfonía de tiempos no pulsados. Comienza en contra de su tradición, afirmando la necesidad de la diferencia, es decir de los atributos y los modos, como necesarios en tanto que constitutivos de la substancia, con la intención de trazar un plano inmanente en donde se afirme la multiplicidad en un único sentido: univocidad del ser. A partir de aquí, puede argumentar la necesidad de una sustancia única e infinita: Dios; en la cual los atributos y los modos la constituirán al mismo tiempo que ésta los constituye: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (É, I, Def. 6) Dios, causa inmanente de todo lo vivo, la substancia única, infinita y perfecta, contiene toda la potencia infinita de expresión. Pero no se habla de un Dios antropomórfico con un actuar arbitrario, ni tampoco se hace referencia al Dios de la tradición cristiana o al Dios del judaísmo, -Spinoza se opuso fuertemente al judaísmo por lo cual fue excomulgado y perseguido-.

³ Por Dios se entiende en sentido filosófico como substancia infinita y perfecta en términos de Spinoza.

⁴ Por ejemplo: la ontología platónica, aristotélica, neoplatónica, etc.

⁶ Spinoza retoma el método geométrico siguiendo a Descartes, por la objetividad del mismo dentro del ámbito científico, específicamente en las matemáticas, pero sobre todo, por su capacidad deductiva. Véase de forma complementaria: Laurent Bove, *La estrategia del conato*, tierra de nadie, España, primera edición, 2009.

El Dios spinozista es constituyente y a la vez se constituye en las fuerzas vitales; es una sustancia que se expresa en infinitos atributos⁷, consta de infinitas formas de las cuales la capacidad humana sólo conoce dos: el pensamiento y la extensión. Cada atributo expresa su realidad y es ajeno a toda jerarquización, ninguno tiene mayor valor o densidad ontológica, y aunque sus singularidades son de naturaleza distinta no son distantes; todos los atributos emergen simultáneamente de la sustancia y sólo pudieron ser producidos por ésta, por lo tanto todo atributo expresará una esencia eterna e infinita (É, I, Def. 1, Prop. 7). El filósofo intenta mostrar que aunque los atributos son distintos entre sí, infinitos, eternos, y se conciben por sí mismos siguen siendo parte de la sustancia infinita la cual existe necesariamente⁸. Pero lo que expresa la sustancia no debe entenderse a partir de un movimiento de emanación o hipóstasis, por el contrario, dentro de sus relaciones ontológicas no existen jerarquías ni diferencias entre lo que se podría nombrar causa eficiente y causa formal.

Lo que se conoce como Naturaleza, ¿es un atributo de la sustancia?, ¿son los seres atributos infinitos? parecería absurdo si Spinoza hiciera afirmaciones de tal índole; no hay huecos conceptuales en su ontología, es el “modo”⁹ como concepto fundamental de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, el que vuelve posible la recuperación de la multiplicidad como forma expresiva de la vida. “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (É, I, Def. 5).

Se puede entender el concepto de *modo* como lo expresado de los atributos. Los modos se presentan en infinitas formas, pero no tienen la característica de ser infinitos, su especificidad es distinta a la de los atributos y a la de la sustancia. Spinoza hace esta distinción a partir de dos conceptos fundamentales: *Naturaleza naturante* y *Naturaleza naturata*¹⁰. La naturaleza

⁷ “Atributo, en efecto, es aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia (pro 1/d4); y, por tanto (pro 1/d3), debe ser concebido por sí mismo.” (Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, libro I/10d)

⁸ Para Spinoza la necesidad de la existencia de la sustancia reside en su misma naturaleza y definición, por lo cual, cualquier intento de mostrar su no existencia o invalidez será refutado a partir de los axiomas que damos por sentados al aceptar su ontología.

⁹ El despliegue conceptual y la definición de modo, así como de alma, cuerpo y sus relaciones con los afectos y las afecciones lo explicaré en el segundo parágrafo de este capítulo.

¹⁰ Como afirma Mariela Oliva Ríos, *La inmanencia del deseo*, Gedisa, México, primera edición, 2015: “Tanto la naturaleza naturante como la naturaleza naturata, Dios o la sustancia que expresa y produce

naturante es aquella que contiene en su esencia la necesidad, siendo causa libre e infinita, y la naturaleza naturata es todo lo que se sigue de la necesidad de la misma naturaleza de Dios, es decir, todos los modos de los atributos de la substancia en tanto ésta es su causa necesaria y no pueden ser concebidos sin ella (É, I, 29 Esc.).

El entendimiento humano¹¹ no es capaz siquiera de imaginarse la infinitud de atributos existentes ya que su capacidad es limitada, puede conocer solamente dos de ellos, el de pensamiento y el de extensión. Nosotros, por estar constituidos por espíritu y cuerpo, podemos comprender las relaciones y transiciones de dichos atributos; es decir: su expresión e inmanencia. La jerarquía ontológica a partir de la correspondencia de atributos se vuelve imposible, pues todo lo que se da objetivamente en el pensamiento debe también darse necesariamente en la extensión. Toda idea que acontece en el pensamiento, mientras ésta sea adecuada, debe corresponder con el cuerpo del cual es idea. Esta exigencia es lo que se denomina como *paralelismo*, que no es otro que aquel que existe entre el pensamiento y la extensión: “Todo es cuerpo y espíritu a la vez, cosa e idea; en este sentido todos los individuos son *animata*” (É, I, 2, 13). Según Gilles Deleuze, el espíritu es la idea que le corresponde al cuerpo. Esto no quiere decir que la idea se defina por su poder de representación, sino que, la idea que somos es al pensamiento, mientras que el cuerpo que somos es a la extensión, por ello se afirma que en Spinoza todo es cuerpo y espíritu a la vez,¹² por tanto, el poder productivo de la idea es posible gracias a este paralelismo -tanto para las ideas que somos como para las que producimos-. A pesar de que no tengamos inmediatamente la idea que somos, la idea misma está en Dios porque es afectado por infinitas ideas, en este sentido, existe una unión intrínseca entre las afecciones del cuerpo y las ideas del espíritu.

Existe una univocidad de lo múltiple en la cual todo se corresponde, ya que toda la vida constituye a Dios a la vez que éste constituye toda la vida. Dios es sustancia que se constituye a partir de su dimensión expresiva es decir, de sus atributos, los cuales son infinitos y estos

el conjunto de cosas como modo y efecto, se entretejen, es decir se vinculan a partir de una mutua condicion inmanente, hay una identidad ontológica” (p. 108)

¹¹ Para Spinoza el entendimiento no es el pensamiento absoluto, sino sólo un cierto modo del pensar, que tendrá relación y será concebido por el pensamiento absoluto, es decir por un atributo de Dios que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento, por ello debe de entenderse como naturaleza naturata. Véase: (Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, É, I, 31d)

¹² Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 89

a su vez en los modos que también se constituyen en la sustancia. La univocidad del ser en Spinoza hace que su ontología se diferencie de las metafísicas de la trascendencia, en las cuales la realidad se ordena a partir de una hipóstasis o de una jerarquización procesual que tiene como pretensión la carencia ontológica del cuerpo. Tal vez esta sea de forma general la estructura de las metafísicas de la trascendencia. Su fundamento ejerce por derecho la subordinación del cuerpo, con la demanda de hacer de la vida y de sus múltiples modos meros procesos participantes representativos e inmóviles.

Según Deleuze, para Spinoza existe una conexión, el paralelismo inmanente de los dos atributos, como partes que se componen y descomponen constituyéndose unívocamente: lo que ocurre en uno ocurre en el otro. No hay superioridad ni imperfección en los atributos, la serie del cuerpo y la serie del espíritu presentan el mismo orden y encadenamiento conforme a principios igualitarios: hay una univocidad del ser¹³. Una misma expresión que se produce en los dos atributos que podemos captar de forma paralela, pensamiento y extensión según sea el modo de un cuerpo¹⁴. Se logra afirmar la multiplicidad a partir de una diferencia unívoca que no podría ser posible sin este paralelismo tanto de carácter epistémico como de carácter ontológico. El paralelismo ontológico se puede entender como una modificación para todos los modos que difieren por atributo; es decir, hay una igualdad de todos los atributos¹⁵ ya sea en esencia y fuerza de existencia.

El paralelismo epistemológico que trata de otra igualdad: la potencia formal de existencia, es decir, todos los atributos y la igualdad de la potencia objetiva del pensamiento.¹⁶ El concepto necesario para el paralelismo ontológico y por ende para la inmanencia de Spinoza es “substancia infinita”, ya que es el único concepto que hace posible el paso igualitario de un atributo a otro sin caer en jerarquías o diferencias de naturaleza, así como el paso del atributo a los modos a partir de una univocidad ontológica. La fórmula del paralelismo podrá

¹³ “La significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa del dominio de las pasiones por la conciencia (regla de la relación inversa cf Descartes). Según la Ética, por el contrario, lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma” (G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 28) y (Spinoza, *É*, III, 2,e).

¹⁴ Cfr. G. Deleuze, op.cit, p. 59

¹⁵ Spinoza tratará específicamente del atributo pensamiento y del atributo extensión, siendo estos los que engloban nuestra existencia. Cfr. (Baruch. Spinoza, *É*, I).

¹⁶ Cfr. G. Deleuze, op.cit, p. 84

entenderse así: “una misma modificación se expresa por un modo en cada atributo, cada modo formando un individuo con la idea que lo representa en el atributo pensamiento.”¹⁷

No se deja espacio para ninguna ruptura de esencia ni de existencia, las rupturas que podríamos imaginar entre el atributo y el modo, entre la substancia y el atributo, o incluso entre el pensamiento y la extensión son meras confusiones. Lo que es preciso recordar es la hazaña del príncipe de la inmanencia¹⁸: no otorgar ningún privilegio trascendente a ninguna forma de pensamiento y ningún privilegio ontológico a ninguna forma material. Gilles Deleuze afirma que no se trata de conceder un privilegio al cuerpo sobre el espíritu ni viceversa, más bien se trata de adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo para descubrir paralelamente las potencias del espíritu que escapan a la conciencia, así como las potencias del cuerpo que escapan al conocimiento que de él se tiene¹⁹. “Para determinar en qué se diferencia el alma humana de las demás y en qué las supera, es necesario conocer la naturaleza de su objeto, es decir, el cuerpo humano”²⁰. Un descubrimiento del inconsciente, de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo.²¹

La *Ética demostrada según el orden geométrico* es un giro conceptual en la tradición del pensamiento filosófico; un desplazamiento de la filosofía en el plano de inmanencia, que a partir de sus vibraciones conceptuales potencializa, revoluciona y afirma la vida por sobre todas las cosas. Dentro de los movimientos aberrantes del pensamiento el judío excomulgado anuncia su grito filosófico, la intuición de la inmanencia: Univocidad del ser. Dicha intuición

¹⁷ Ibid, p. 85

¹⁹ La inmanencia ontológica que ofrece Spinoza retoma el modelo corporal para dar paso a la explicación del pensamiento, pero no debemos confundir lo anterior con una supremacía o privilegio que su pensamiento le otorga al cuerpo, más bien debemos entender la desvalorización que le otorga a la conciencia en un sentido positivo. La conciencia es una ilusión, o el lugar de la ilusión ya que “*sólo recoge los efectos olvidándose de las causas*” la conciencia ignora el orden de las causas que es un orden de composición entre espíritu y cuerpo, a partir siempre de encuentros ya sean fortuitos o no. “*En esto consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen y se descomponen siguiendo leyes complejas (...) E incluso no basta con afirmar que la conciencia se hace ilusiones; pues es inseparable de la triple ilusión que la constituye: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica.*” (G. Deleuze, op.cit, *Spinoza: Filosofía práctica*, pp.29

²⁰ Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 88-89

²¹ G. Deleuze, op.cit, p. 29

tiene la fuerza para liberarnos de nuestra esclavitud²². La inmanencia es la vida misma, el flujo vital que resiste a toda tiranía del pensamiento: una vida, un deseo. Pensar y repensar a Spinoza a partir de su ontología inmanente es fisurar el fundamento y con ello la trascendencia, lo cual posibilita el devenir, el acontecimiento, las líneas de fuga que resisten a los poderes que arrancan y oprimen la vida por medio de la tristeza. Siguiendo a Deleuze, se afirma que todo el camino de la Ética se hace en la inmanencia y ésta es el inconsciente mismo y también su conquista. La univocidad de los atributos permite la multiplicidad, es decir, la diferencia:

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento del infinito (...) No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y los modos spinozistas, sino que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto. Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar, Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano.²³

Modos de la substancia: el ser humano como modo finito.

Spinoza afirma la existencia de una substancia necesariamente infinita que, al ser causa de sí, existe necesariamente (É, I, Prop. 10), por tanto no pudo no haber existido. Dada su perfección, le competen infinitos atributos. Éstos también deben concebirse por sí mismos ya que la substancia se constituye en ellos y éstos se constituyen en la substancia. Estos

²² Ibid p. 40: *La Ética es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y colorarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primer que expresa todos los furores del corazón y propone tesis prácticas de denuncia y liberación.*

²³ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 51

atributos son modificaciones de la substancia infinita que, sin carecer de una esencia formal²⁴ también son infinitos; por tanto se distinguen por cualidad y no por orden causal de naturaleza. La eternidad se le confiere a los atributos ya que, en palabras de Spinoza:

“Dios es causa inmanente, no transitiva de las cosas, por ello si Dios es eterno los atributos también lo son”²⁵.

Dadas las condiciones de la naturaleza humana, los seres humanos como modos de ser sólo son partícipes de dos atributos infinitos (Pensamiento y Extensión), todo lo que se siga de estos atributos será infinito, pero, ¿qué es lo que se sigue de los atributos? Sus modificaciones, las afecciones de la substancia²⁶:

Un modo existe necesariamente y es infinito porque se sigue de la naturaleza de algún atributo de Dios, ya sea de manera inmediata o a través de una modificación que se sigue de su naturaleza considerada absolutamente. Los modos se producen en los atributos que constituyen la esencia de la substancia y a su vez difieren de ella en esencia y existencia²⁷.

Spinoza habla de la existencia de una infinidad de modos que se dividen según dos sistemas, los modos infinitos y los modos finitos. Los modos infinitos se subdividen en mediatos e inmediatos. Para una mejor comprensión se vislumbra un ejemplo acerca de los distintos grados de existencia: Substancia es la causa eficiente de todas las cosas, de ella se desprenden infinitos atributos, de los cuales sólo conocemos dos, porque engloban las cualidades que están en nuestra esencia, atributo infinito pensamiento y atributo infinito extensión, los cuales son inmutables. Del atributo infinito pensamiento se despliegan los modos infinitos, es decir las afecciones de la substancia; el inmediato es el entendimiento absolutamente infinito, mientras que el mediato será el conjunto de almas e ideas infinitas²⁸. Por último el modo

²⁴ La distinción que hace Deleuze (véase: G.Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica* TusQuets, España, tercera edición, 2009) y después aclara (Mariela Oliva Ríos, *La inmanencia del deseo*, Gedisa, México, Primera edición, 2015) sobre esencia formal y esencia objetiva es la siguiente: “La “esencia objetiva”, es para Spinoza el concepto o idea de una realidad frente a la “esencia formal” que es la realidad misma (pp.100).

²⁵ Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 53, 54

²⁶ El concepto de “afecciones” para referirse a los modos, quiere decir “modos de ser de la substancia. Cfr. *Deleuze G*, op.cit, p 63.

²⁷ Mariela Oliva Ríos, op.cit, p.103.

²⁸ Spinoza nunca aclara cuál sería el modo mediato del atributo pensamiento, por lo cual, de acuerdo con Mariela Oliva Ríos: *Respecto al modo infinito mediato del pensamiento, el filósofo deja un vacío, se ha sugerido que sean “todas las ideas en tanto infinitas” o “el sistema total del espíritu”, esta*

finito se expresa a través de las ideas particulares, verdaderas o falsas, y sus afecciones. El atributo infinito de extensión expresa su modo infinito inmediato a través del movimiento y el reposo; el modo infinito mediato es el sistema de cuerpos mediados por el reposo y el movimiento. Por último, el modo finito se constituye a través de los cuerpos finitos.

¿Qué quiere decir que los seres humanos y demás seres sean finitos? Spinoza afirma que las esencias de los seres producidos por la sustancia no implican *sine qua non* su existencia, ya que la única esencia que implica la existencia como necesaria es la sustancia misma. Por tanto, todo cuanto se deriva de ésta será finito y estará inmerso en la duración a pesar de que su esencia se exprese y esté contenida en Dios (É, I, 24dc).

Es innegable la paradoja que encierra la ontología spinozista y su innovación conceptual en la tradición filosófica; ya que los modos a pesar de contener una diferencia de grado no implican carencia alguna, su consistencia y potencia expresa relaciones de composición y descomposición, dependiendo el caso, y de igual forma constituyen a la sustancia²⁹.

Naturaleza del alma humana y del cuerpo humano.

En É, II, Spinoza explica lo que podríamos denominar *condición humana*. Aquí se vislumbra uno de los movimientos más revolucionarios del pensamiento: la des-jerarquización del sujeto respecto a los demás modos. El sujeto de la tradición moderna representa el centro y punto fijo del conocimiento, por tanto, es considerado la mayor expresión de la razón, de la libertad y de la perfección. Pero en Spinoza no se encuentra una relación vertical del sujeto en comparación con otros modos de ser, hay más bien una relación inmanente y constitutiva con cada expresión de la sustancia.

Al principio del Libro II, aparece la definición de cuerpo y de extensión: “Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como extensa” (É, II, Def. 1); luego aporta la definición de alma humana:

última caracterización resulta ambigua respecto al vocabulario utilizado por él, y también por las connotaciones mismas de la palabra espíritu en la tradición occidental, Cohen menciona que hay la inferencia de que el modo infinito mediado podría ser <el conjunto de las almas (mentes) o la voluntad>. (M. Oliva Ríos, op. cit., págs 77)

²⁹ La lectura de Deleuze en lo referente a la ontología spinozista se caracteriza por entender los procesos corporales a partir de una teoría de relaciones que componen o descomponen un cuerpo y su potencia; no sólo en un sentido físico/químico, sino también anímico y espiritual. Utilizaré estos conceptos a lo largo de la tesis, Véase: G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Argentina, Primera edición, 2008.

“Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto. Por consiguiente la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana (...) De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios” (É, II, Def. 2).

La naturaleza del alma humana y del cuerpo humano no nos remite a una existencia ni autosuficiente ni eterna; el hecho de que nuestro grado de esencia varíe respecto a los otros modos y a los atributos infinitos, no significa que cambie nuestra causa de existencia, ya que esta causa es la substancia; ella es la razón de nuestra existencia y de nuestra duración³⁰. ¿Qué diferencia hay entonces entre el ser humano y los demás seres existentes? “Para determinar en qué se diferencia el alma humana de las demás, y en qué las supera, nos es necesario conocer la naturaleza de su objeto, es decir, el cuerpo humano.” (É, II, 13 Esc., b) Después añade que la forma de distinguir los grados de perfección en los seres, será con base en su capacidad de afectar y ser afectado, y en su autonomía de acción; entre más cosas pueda percibir su alma y entre más cosas sea capaz de constituir su cuerpo, es decir, en la medida en que las acciones del sujeto sean autosuficientes podremos saber su perfección y su libertad.

Cuerpo y alma: unidad y rompimiento del dualismo en un sentido ontológico

Spinoza en sus postulados del segundo libro explica la composición del cuerpo a partir de una definición múltiple que puede resumirse en una teoría de relaciones de composición y descomposición: “El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (É, II, Post. 1). El cuerpo es entendido en tanto multiplicidad, se compone de muchos cuerpos que a su vez están compuestos de otros cuerpos. El alma humana al estar conformada por la idea del cuerpo también contiene múltiples ideas que la componen y por tanto es capaz de percibir muchas más cosas en tanto

³⁰ Cfr. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p 89.: *La duración pertenece al modo existente. Implica un comienzo pero no un fin. En efecto, cuando el modo adviene a la existencia por la acción de una causa eficiente, no queda ya simplemente comprendido en el atributo, sino que dura* (É, II, 8), *o más bien tiende a durar, o sea a perseverar en la existencia. Y es su esencia misma la que queda entonces determinada como tendencia a perseverar* (É, III, 7). *Ahora bien, ni la esencia de la cosa ni la causa eficiente que establece la existencia pueden asignar un término a la duración* (É, II, explicación de la def. 5). *Por esta razón, la duración es por sí misma <continuidad indefinida de la existencia>. El fin de una duración, es decir, la muerte, proviene del encuentro del modo existente con otro distinto que descompone su relación* (É, III, 8; y É, IV, 39).

que el cuerpo pueda ser afectado de muchos modos³¹; las facultades que tiene el alma en tanto idea del cuerpo son partes extensivas. Gracias a la inmanencia, a la fuerza expresiva y no causal de la substancia y al paralelismo del alma y del cuerpo, Spinoza desplaza el dualismo que ha caracterizado al pensamiento occidental; en este sentido no hay posibilidad para jerarquizaciones, desigualdad ontológica y Moral³². El cuerpo y el alma serán una y la misma cosa aunque se conciben por atributos distintos (É, II, 21e).

Cuando se desplaza el dualismo ontológico a la univocidad del ser, también se desplaza el significante trascendente que hace de los cuerpos simples partícipes de la idea, y de las subjetividades puntos inmóviles de representación, semejanza y analogía. Los cuerpos ya no son simples agregados de la idea, según la enseñanza de Platón, sino que recuperan su diferencia cualitativa y su multiplicidad en un sentido afirmativo. La Ética spinozista al desplazar el juicio y la moral por una cartografía de las singularidades, también desplaza la subjetividad hacia una instancia productiva, -ya no representativa-; la instancia productiva es un plano de fuerzas impersonales.

El proceso de jerarquización moral en la tradición filosófica tal como lo explica Deleuze acontece cuando <lo bueno y lo malo> se vuelven unidades trascendentes o categorías bajo las palabras Bien y Mal. Se hace del Bien el último y único fin en donde el fundamento es una teleología. El juicio de la moral nos relega al falso entendimiento en el cual sólo vemos los efectos de nuestro cuerpo, olvidando las causas.

Spinoza entiende el cuerpo como un conjunto de multiplicidades de partes vivientes que se componen y se descomponen entre sí a partir de relaciones simples o complejas; el orden de estas composiciones y la causa, afectan e influyen en toda la naturaleza. Para que sea posible desplazar el dualismo alma-cuerpo es necesaria la afirmación de una ética inmanente que a la vez constituya una ontología inmanente en donde una sola voz exprese todas las voces, y

³¹ Cfr. M. Oliva Ríos, op. cit., p. 57 Lo anterior sólo es posible si nuestra esencia está expresada en la extensión; es decir, la existencia es la forma del alma humana en el cuerpo y por tanto encierra una duración y sobre todo una individuación y autorrealización. En el momento en el que el modo singular exista va a estar en relación con otros modos singulares.

³² Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 64. Spinoza es el filósofo antimoralista por excelencia, cuando desplaza las normas idealistas del bien y del mal a un plano de inmanencia de lo bueno y de lo malo, entendiendo al ser humano como una relación interminable de afectos que aumentan o disminuyen su capacidad de actuar, y como una individuación que logre alcanzar una auto-afección de la esencia.

todas las voces expresen una sola voz. De esta forma se podrá desarticular todo sistema metafísico-trascendente.

Si existe una relación entre la forma de entender lo ontológico y lo ético a través de una postura inmanente, es a partir del cuerpo y sus relaciones múltiples, así como a partir del espíritu y su capacidad auto-afectiva: la potencia como expresión afirmativa y constitutiva de nuevos trazos y afectos de alegría. Por tanto es necesaria una nueva política, y una nueva forma de entender lo político en términos de una capacidad de encuentros que aumenten la potencia, la vida, es decir, nuevas formas de resistir a la tristeza³³.

El paralelismo ontológico queda demostrado en *É, I, Prop. 7*; Spinoza plantea una correspondencia entre cuerpo y espíritu según la cual, a cada acto mental corresponde un estado físico dependiendo de la capacidad de ser afectados. De esta forma el ser humano tiene ideas porque es cuerpo, y no sólo tiene ideas del cuerpo y sus afecciones sino también es capaz de tener ideas de carácter reflexivo, esto es, ideas relacionadas con el espíritu. La correlación de extensión y pensamiento y por tanto de espíritu y cuerpo, trae como consecuencia la participación de todos los seres como modos finitos de la substancia infinita, diferenciando la vida a partir de sus grados y relaciones intensivas³⁴.

El alma no es sólo la idea del cuerpo, sino que también es la idea de las afecciones del cuerpo; éste necesita de otros cuerpos para conservarse por tanto actúa de forma regenerativa y continua (*É, I, Post. 4*) haciéndose más complejo en la medida en que es capaz de ser afectado de muchas formas, guardando información de todas sus relaciones en un proceso de transformación y vitalidad, conservando su unidad inmanente y su orden de realidad.

Nociones comunes y géneros de conocimiento

³³ En Spinoza hay toda una teoría sobre el entramado de las pasiones tristes y su relación con sistemas tiránicos o despóticos, la tristeza es la forma de dominación más poderosa y las distintas interpretaciones que utilizaré en este trabajo afirman que la teoría spinozista es una defensa de la alegría. Esto lo desarrollaré más adelante, sin embargo me parece pertinente aclararlo en este punto.

³⁴ No hay que confundir esta correspondencia del ser infinito con nuestro modo finito en relación al orden causal de estados corporales y estados físicos ya que difieren por atributo.

En Spinoza existe un desplazamiento ontológico que se enlaza directamente con la ética y sus expresiones inmanentes del deseo; pero antes de explicar su teoría afectiva a profundidad, es necesario pasar por los géneros de conocimiento, y por el mundo de los signos³⁵, mismos que producen distintos niveles de percepción y capacidad de autoafección. Todo el tiempo los modos de ser son afectados por cuerpos externos que perciben, sin embargo, las ideas de esos cuerpos, o las ideas de las ideas que se vuelven creencias pueden ser adecuadas o falsas³⁶. El alma no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por las ideas de las afecciones de su cuerpo³⁷.

Por lo anterior, se entiende que las ideas de las afecciones³⁸ que le produzcan cuerpos exteriores serán confusos (É, II, Prop. 29c). “En efecto, el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo (por 2/3). Pero su cuerpo (por 2/19) no lo percibe sino por las mismas ideas de las afecciones, las únicas también por las que (por 2/26) percibe los cuerpos exteriores”. El ser humano en cuanto tiene este tipo de ideas también tiene un conocimiento confuso de su cuerpo y su alma, así como de lo exterior, por tanto será un conocimiento mutilado.³⁹ El primer género de conocimiento consiste en

³⁵ Cfr. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, clase VIII.

³⁶ Concepto de idea y el concepto de imagen en Spinoza:

1. *Idea: por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma porque es cosa pensante (...) La idea que constituye el ser formal del alma humana, es la idea del cuerpo (...) Luego (por 2/7) La idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de las partes que lo componen (É, II, Def. 3).*
2. *Imagen: Por lo demás, a fin de mantener las palabras usuales, a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos diremos que los imagina. (É, II, Prop. 17, e, b).*

³⁷ El cuerpo conserva una relación de movimiento y de reposo mientras que el alma conserva una relación de discernimiento u percepción (É, II, Prop. 26)

³⁸ La definición de afecto y afección:

1. *Afecto: engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de potencia. 1.2 Potencia: el esfuerzo de una cosa cualquiera con el que ya sola, ya con otras, obra o se esfuerza por obrar algo, esto es, la potencia o el esfuerzo con que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia dada o actual de la cosa misma*
2. *Afección: engloba la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior.*

³⁹ En este trabajo no se tratará a profundidad el problema de la duración en la Ética; sin embargo, es importante aclarar que para Spinoza todo conocimiento de duración de nuestro cuerpo o cuerpos exteriores será confuso y falso; ya que la duración sólo se constituye por la naturaleza de nuestra alma y no por la naturaleza de Dios, ya que este es eterno.

vivir la vida según los signos, es decir, el signo es aquél que le da su consistencia. La primera característica del signo es la variabilidad, mientras que una ley natural no varía para cada individuo, los signos varían para cada uno según la capacidad de ser afectado. La segunda característica del signo será la asociatividad, esto significa que el signo está en relación constante con cadenas de asociación.

Sin duda el hecho de que el signo esté siempre tomado, que sea inseparable de cadenas asociativas es lo que va a explicar que sea fundamentalmente variable, pues si el signo es inseparable de las cadenas asociativas en las que entra, variará forzosamente según la naturaleza de la cadena (...) Y es aquí donde Spinoza sitúa el lenguaje, desde ese momento hay, si ustedes quieren, relación convencional entre las palabras y las cosas, pero habrá isomorfismo de las relaciones entre palabras y las relaciones entre las cosas (...) Entonces el signo si es variable es inseparable de la asociatividad.⁴⁰

La tercera característica del signo es la equívocidad: todos los signos poseen varios sentidos, por lo tanto son equívocos. Spinoza afirma que vivimos en el mundo de los signos como un estado de hecho ¿Qué es lo que quiere decir? Junto a Deleuze, se puede afirmar que Spinoza lanza un grito: ¡si la vida es eso, no vale la pena ser vivida! Y no es un problema de conocimiento, sino inicialmente ético y ontológico y por lo tanto un problema que atañe directamente a la vida. Pero ¿cómo salir del mundo de los signos? ¿Cómo se forman las ideas adecuadas y verdaderas? Las ideas de las afecciones se vuelven claras y, por tanto, verdaderas a partir del conocimiento de sus relaciones de composición. Para Spinoza, las ideas que se refieren a la sustancia y están en ella, serán ideas adecuadas; mientras que las que refieran al alma singular del individuo serán confusas. Este es el primer género de conocimiento, en donde las cosas singulares por las cuales los individuos son afectados en lo cotidiano se presentan como afectos pasivos o percepciones que se interpretan como signos, leyes, moral, trascendencia, a partir del *pathos*, de la pasión sin intervención del entendimiento, en cuyo caso se trata de una *experiencia vaga*.

Existen cuatro tipos de signos: los signos indicativos (percepciones/afecciones), los signos imperativos que resultan de las percepciones como causas finales, el dominio de la imaginación, las ficciones; signos interpretativos (abstracciones) y por último signos vectoriales (Alegría y Tristeza).

⁴⁰ Cfr. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 145

Para que se vuelva posible el conocimiento de los procesos afectivos se debe transitar del primer género de conocimiento al segundo, pues es ahí donde surge el concepto de *noción común*⁴¹. El cuerpo humano tiene entonces más cosas en común con otros cuerpos porque el alma humana es capaz de percibir múltiples afecciones y ser afectada de muchas formas, las nociones comunes se refieren al conocimiento de las relaciones de composición que hay entre dos cuerpos y que les son común a ambos, y por tanto se refieren a la capacidad de ser afectados, al poder del entendimiento humano de dichas afecciones⁴². Esta es la causa por la cual la razón en lugar de entenderse como facultad legitimadora de verdad, es entendida como una de las tantas facultades convirtiéndose en entendimiento intuitivo. La noción común se opone a la forma jerarquizante de clasificar a los seres, -género y especie-, proponiendo un método que se vincula directamente a la inmanencia y consiste en definir a los seres por su poder de afección, por las afecciones de las que son capaces y aquellas que exceden su poder; de esta forma se vuelve posible clasificar a los seres por su potencia y por las conveniencias con otros seres a partir de la misma.

Por su generalidad, las nociones comunes⁴³ sólo se pueden aplicar a modos existentes, es decir, sólo pertenecen a los modos a partir de procesos de duración; en el segundo género de conocimiento no es posible aún aprehender las esencias de las cosas ya que la razón tiene una capacidad limitada para aprehender los movimientos y fuerzas de la sustancia, es incapaz de aprehender la eternidad de la esencia. En el primer género de conocimiento solamente se padecen las variaciones de la potencia; en el segundo, ya se es consciente del aumento o disminución de potencia; a partir de aquí, se es consciente de las causas de nuestras

⁴¹ Cfr. É, II, Prop. 38c: *Aquellas cosas que son comunes a todas y están igualmente en la parte y en el todo, no se pueden concebir sino adecuadamente (...) De aquí se sigue que existen algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente.*

⁴² Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, p.79. Aquí se debe diferenciar el concepto de “noción común” e “idea abstracta”, la segunda es una forma de idea inadecuada ya que imaginamos en lugar de comprender causalmente el porqué del efecto por el cual estamos siendo afectados; mientras que el primero refiere al entendimiento de las relaciones de composición y causas que nos generan ciertas afecciones.

⁴³ Cfr. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p 314. “El término noción común tiene una tradición en la filosofía pero quiere decir otra cosa en Spinoza (...) la noción común en Spinoza no lo es simplemente por ser común a todos los espíritus; quiero decir, por estar dotada de objetividad, de invariabilidad, etc. Lo es ante todo por ser común a la parte y al todo. Ahí Spinoza transforma completamente el sentido tradicional de “noción común”. La noción común es común a la parte y al todo”

composiciones y descomposiciones con otros cuerpos; a partir de aquí conozco las relaciones que constituyen a otros cuerpos en tanto esas relaciones se combinan con las relaciones que me constituyen. La noción común es posible a partir del cuarto tipo de signo que es vectorial, es decir, a partir de la alegría-pasión puedo dar un salto, dar un paso a la comprensión de algo común que es la relación de composición entre el cuerpo exterior y el mío.

De las ideas siempre derivan afectos. Pero esta vez estos afectos ya no son pasiones, es decir aumentos o disminuciones de la potencia de actuar, sino acciones, afectos activos. Los afectos que derivan de una idea adecuada son afectos-acciones. Es decir expresiones de mi potencia y ya no aumentos o disminuciones de esa potencia. El segundo estado de la razón es entonces la conquista de las relaciones y de las composiciones de relaciones, de donde derivan afectos activos que, desde entonces, no pueden ser más que alegrías.⁴⁴

Pero por lejos que vaya una noción común, ésta no proporciona la esencia de los modos de ser, por ello se vuelve necesario el tercer género de conocimiento. Las relaciones de composición y descomposición se dan al nivel de la existencia, pues en la substancia sólo hay composiciones, por ello en el tercer género de conocimiento -el conocimiento intuitivo- se aprehende lo que va más allá de las relaciones: el conocimiento de las esencias. Es en este punto que el proceso afectivo se relaciona directamente con la esencia en Dios.

El tercer género de conocimiento se caracteriza por la intuición de las esencias singulares como partes de la substancia, de esta forma se logra una univocidad que reúne las ideas adecuadas del cuerpo; de la esencia singular y de las esencias singulares de los cuerpos exteriores en la substancia infinita: *Ciencia intuitiva* (Spinoza Baruch, 2000, *É, V*)

Los seres humanos al interpretar los efectos como las totalidades de los hechos sin prestar atención al movimiento constitutivo de toda forma de vida, se conforman con el primer género de conocimiento; por tanto, la opinión común se acepta como única verdad, y los sucesos singulares que acontecen en el cuerpo son afirmados como universales.

⁴⁴ Ibid, p. 312

Los signos⁴⁵ que se forman cuando se enlazan -con ayuda de la imaginación- sucesos presentes y pasados sólo representan la experiencia confusa y vaga a la cual se le da el nombre de conocimiento; Spinoza afirma que los únicos géneros de conocimiento que pueden distinguir ideas verdaderas o falsas son el segundo y el tercero. Pero ¿cómo se hace la ruptura de un género a otro? Desde una lectura deleuziana la ruptura se encuentre sólo entre el primer y segundo género de conocimiento porque las ideas adecuadas y los afectos que son activos comienzan con el segundo género (É, II, 42P.). Se vislumbra que del segundo al tercero hay una diferencia de naturaleza, ya que sin los signos vectoriales, específicamente la Alegría como vector de acción se abre la posibilidad de salir del mundo de los signos e intuir la beatitud o el amor intelectual de Dios. El vector Tristeza nos repliega al mundo de los signos; en cambio, el vector Alegría nos hace deslizarnos a la afirmación de la vida. Es cuestión de ponerse en ese vector, seleccionar las alegrías que estén a nuestro alcance, es decir, los encuentros que convengan a nuestra composición, porque no hay vectores puros pues toda tristeza está ritmada por alegrías y toda alegría está ritmada de tristezas. Pero, en cada vector, la naturaleza de la alegría difiere por su capacidad intensiva; así, una alegría desde la tristeza sería una alegría sucia, una pasión, mientras que las alegrías que ritman la tristeza son indirectas o imparciales. Seleccionar buenos encuentros es ya una experimentación vital. En eso consiste toda la Ética, en la afirmación absoluta de la vida, en la negación de toda tristeza. Para Spinoza sólo hay un tipo de tristezas permitidas, aquellas inevitables.

En el primer género de conocimiento los seres humanos perciben los efectos de un cuerpo que les es común dependiendo de la pasión que este cuerpo les haga sentir incluso aunque esta pasión sea de alegría, por más que ésta aumente la potencia de un modo de ser, éste no será dueño de su potencia, pero el primer esfuerzo de la razón, es el arte selectivo que consiste

⁴⁵ La vida de los signos referirá siempre al primer género de conocimiento, Gilles Deleuze estudia el problema del signo en Spinoza a lo largo de toda su obra, y específicamente en la Ética, en donde afirmará que la causa de la tristeza de los seres humanos se debe a que reclamamos signos de todos los cuerpos que nos van afectando a lo largo de nuestra vida, quedándonos en un estado de equivocidad sin lograr enunciar ni percibir la univocidad de la vida. Como se explica en (G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Argentina, primera edición) “La reacción del siglo XVII fue la crítica de estos signos para oponerles los derechos puramente ópticos de la idea clara y distinta, de la idea luminosa. Y bueno, Spinoza forma parte de eso. (...) En Spinoza existe constantemente una especie de funcionalismo. Lo que le interesa realmente son las funciones, cómo las cosas pueden funcionar. Entonces –y esto es paradójico- se trataría de signos que por su naturaleza serían signos, pero que por su función podrían hacernos salir del mundo de los signos.p 43

en saber *qué puede el cuerpo*, qué situaciones lo componen y qué causas lo atraviesan. Con base en la tercera dimensión del afecto se vuelve posible salir de la dimensión pasional para llegar a la noción común. Es en el segundo género de conocimiento donde esto culmina, a partir de la comprensión⁴⁶ de la noción común, desde el orden de su exposición teórica -procede de las más universales a las menos universales, mientras que en el orden de su formación práctica comienza de las menos universales a las más universales-.

Estas primeras nociones comunes y los afectos activos que de ellas dependen nos dan la fuerza para formar nociones comunes más generales, que expresan lo que es común incluso a nuestro cuerpo y a cuerpos que no le convienen que les son contrarios o le producen tristeza. Y de estas nuevas nociones comunes derivan nuevos afectos de alegría activa que van a duplicar las tristezas y reemplazan las pasiones nacidas de la tristeza.⁴⁷

Es decir, se llega a las nociones comunes en circunstancias prácticas, afirmando la necesidad de experimentar la creación de un plano de inmanencia del deseo: en la tristeza no hay nociones comunes; es la alegría la que precisa triunfar para sentir y habitar conforme a las potencias de la vida. La alegría es una conquista de existencia.

En muchos lugares Spinoza escribe como si la noción común fuera de las más generales a las menos generales (TTP, cap. 7). Pero se trata entonces de un orden de aplicación, en el que partimos de las más generales para comprender interiormente la aparición de las inconveniencias a niveles menos generales (...) Otro es su orden de formación. Pues cuando nos encontramos con un cuerpo que conviene al nuestro, experimentamos un afecto de alegría-pasión aunque no conozcamos todavía adecuadamente lo que tiene en común con nosotros. Ésta alegría como aumento de la potencia de acción y de comprensión, es causa ocasional de la noción común.

⁴⁶ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, p. 94: *Para Spinoza, comprender es la razón interna que da cuenta de los dos movimientos, explicar e implicar. La substancia comprende (comporta) todos los atributos, y los atributos comprenden (contienen) todos los modos. Es en la comprensión en la que se funda la identidad de la explicación y la implicación. Spinoza recupera así toda una tradición de la Edad Media y del Renacimiento, que definía a Dios por la complicatio (...) Comprender según Spinoza, se opone a concebir algo como posible; Dios no concibe posibles, se comprende necesariamente tal como existe, produce las cosas tal como se comprende y produce la forma conforme a la cual se comprende y lo comprende todo (ideas)''.*

⁴⁷ *Ibid*, p. 116

Es posible concluir que: las nociones comunes al constituirse a través del primer esfuerzo de la razón⁴⁸, explican lo que es común a distintos cuerpos; es decir, la noción común, la idea de una relación entre dos cuerpos, también será de carácter práctico. Los tres géneros de conocimiento nos permiten vislumbrar tres formas de existencia: Hay modos de ser que se quedarán anclados en el mundo de los signos, mientras que otros incluso podrán alcanzar el tercer género de conocimiento; y si se está atravesado todo el tiempo por estos tres modos de existencia, es decir si todo individuo puede alcanzar y potencializar el amor intelectual de Dios, la cuestión fundamental de la Ética apunta a una cuestión vital y práctica que se sintetiza en la pregunta ¿cómo se elige vivir?

Se afirma junto con Deleuze que los tres géneros de conocimiento son inseparables de la forma de individuación y sus tres dimensiones: 1) las partes extensivas que le pertenecen a un modo; 2) las relaciones que lo caracterizan (movimiento-reposo); 3) su perseverancia en la existencia como duración; 4) la esencia singular que le corresponde.

Un individuo es una parte intensiva, un grado de potencia, una esencia que, en tanto tal, se expresa necesariamente en la existencia a partir de una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud, y por tanto, un número infinito de partes extensivas le pertenecen. Las relaciones que caracterizan al individuo constituyen y expresan su esencia singular, es decir, las relaciones de movimiento y de reposo no hacen más que expresar su esencia y constituir su parte extensiva o su longitud.

Se existe en tanto que partes infinitamente pequeñas pertenecen a cierto modo de ser bajo ciertas relaciones; se existe en tanto que la potencia como parte extensiva que constituye a la

⁴⁸ En el Libro V, Spinoza expone otra forma de organización y génesis de las nociones comunes que si bien se opone al Libro II porque desliga la aplicación lógica como único fundamento de la abstracción; esta forma nos ayudará a entender el tercer género de conocimiento o la beatitud de la esencia de Dios, Deleuze afirma de la segunda forma de noción común (Deleuze G, *Spinoza: Filosofía práctica*, p. 115): 1) Mientras no seamos dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza, afectos de tristeza, tendremos el poder de formar nociones comunes (Cfr. É, V, esolío 10, que invoca explícitamente las nociones comunes, así como las proposiciones precedentes). Las primeras nociones comunes son por lo tanto las menos generales, son las que representan algo común entre mi cuerpo y otro que me produce alegría-pasión. 2. De estas nociones comunes se siguen a su vez afectos alegres que ya no son pasiones, sino alegrías activas que, por un lado, duplican las primeras pasiones y por otro, las sustituyen: 3. Estas primeras nociones comunes y los afectos activos que de ellas dependen nos dan la fuerza para formar nociones comunes más generales, que expresan lo que es común incluso a nuestro cuerpo y a cuerpos que no lo convienen, que les son contrarios o le producen tristeza. 4. Y de estas nuevas nociones comunes derivan nuevos afectos de alegría activa que van a duplicar las tristezas y a reemplazar las pasiones nacidas de la tristeza

esencia persevera en su ser. Pero las nociones comunes no apuntan al conocimiento intuitivo en su totalidad, la intuición de Dios se da en el tercer género de conocimiento, siendo ésta el conocimiento de las esencias y de la esencia de Dios: capacidad de auto-afección, en donde el afuera y el adentro se desdibujan, se borra el límite entre mundo-yo-Dios⁴⁹.

El tercer género como conocimiento de las esencias vuelve posible gracias a la experimentación de la eternidad: eternidad vivida. Toda la *Ética* es un manual de vida en donde el grito spinozista arrastra infinitas olas, movimiento en donde toda subjetividad se quebranta contra las piedras del mar, del plano liso por excelencia; y en ese instante de quebrantamiento, la vida escucha con los ojos, baila con los oídos, siente con el pensamiento: Una sola substancia para todos los atributos. Una sola Naturaleza para todos los cuerpos. Una sola Naturaleza para todos los individuos, una Naturaleza que es ella misma un individuo capaz de variar de una infinidad de maneras (*É*, V, Principios I, III, IV, V).

El deseo como elemento constitutivo de toda subjetividad ética-ontológica y su relación con la potencia y los afectos

En la última parte del segundo libro de la *Ética* se comienza a vislumbrar el concepto de *conatus*, el cual desplaza la condición ontológica del deseo entendido como carencia hacia lo que se conoce como deseo productivo-constitutivo. La diferencia entre estas dos concepciones del deseo radica en que, tradicionalmente, el deseo se había concebido en relación con la voluntad; Spinoza desliga el deseo de la voluntad entendida como *potestas*. Al emancipar el deseo de la voluntad, cambia la manera de entender la acción⁵⁰. La voluntad se refiere al espíritu, en tanto modo determinado del pensar y a su capacidad de afirmar y negar. Mientras que el deseo permite al modo de ser, apetecer o aborrecer ciertas relaciones

⁴⁹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 144. “Las nociones comunes nos dan la idea de Dios (*É*, II, 45, 46). Pero la idea misma de Dios se distingue de las nociones comunes (*É*, II, 47). La idea de Dios poseerá entonces dos caras, que serán presentadas en el libro V (el Dios impassible del segundo tipo de conocimiento, el Dios amante del tercero). La mayor parte de la *Ética* está escrita desde el punto de vista de las nociones comunes y por tanto, del segundo tipo de conocimiento: Spinoza lo recuerda explícitamente en *É*, V, 36 esc. y 41, idem. El tercer tipo de conocimiento sólo aparece en el libro V, de ahí su diferencia del ritmo y del movimiento. E incluso sólo aparece expresamente a partir de *É*, V, 21; ahora bien, es la idea de Dios la que nos hace pasar al tercer tipo, o le sirve de fundamento (*É*, V, 20 esc.).

⁵⁰ La voluntad es la facultad de afirmar y negar lo verdadero y lo falso; por tanto la voluntad y el entendimiento son lo mismo (*É*, II, 48p).

de composición o descomposición: encuentros o desencuentros de cuerpos. Y son estas relaciones las que hacen posible el despliegue de los tres géneros de conocimiento.

En el espíritu no se da ninguna volición que no implique una idea en cuanto idea; por esta razón, en él no se da ninguna facultad absoluta de desear, amar, entender (É, II, Prop. 48e).

En la ontología spinozista no es la voluntad la que mueve el cuerpo, sino el deseo; pero hay que tener en cuenta que entendimiento, deseo y voluntad se expresan como naturaleza naturata, y por lo tanto, el cuerpo y el espíritu, en tanto que elementos constitutivos de la naturaleza, adquieren un carácter extensivo e intensivo: totalmente afirmativo. El *conatus* como afirmación de la esencia en la existencia se esfuerza por aumentar la potencia de acción y los encuentros de alegría (É, III, 28). De acuerdo con Deleuze, es posible decir que el esfuerzo por aumentar la potencia de acción es inseparable de un esfuerzo por alcanzar el máximo poder de afección (É, V, 39).

No vemos dificultad alguna para conciliar las diversas definiciones del *conatus*: mecánica (conservar, mantener, perseverar); dinámica (aumentar, favorecer); aparentemente dialéctica (oponerse a lo que se opone, negar lo que niega). Pues todo depende y deriva de una concepción afirmativa de la esencia: grado de potencia como afirmación de la esencia de Dios; el *conatus* como afirmación de la esencia en la existencia.⁵¹

En este sentido, la carencia no constituye en ninguna esfera al deseo en tanto grado intensivo que constituye la substancia infinita; tal vez por esta razón después sea posible afirmar que en la substancia spinozista sólo se dan relaciones de composición.

Conatus y des-jerarquización

En la tercera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* se explica la relación del cuerpo, el alma y el deseo que constituye la teoría de los afectos. Aquí el conatus/deseo juega el papel primordial en torno a la subjetividad humana. La tradición filosófica abordaba los afectos desde una mirada negativa, siendo éstos la expresión de la diferencia en tanto carencia; al considerarlos formas erróneas o “accidentes” del cuerpo, quedaban despreciados y desplazados hacia la dimensión de lo instintivo que ponía en riesgo la constitución del sujeto explicado en términos de <ser de razón>.

⁵¹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p.124

Spinoza reposiciona los afectos en la existencia de los modos de ser, como movimientos constitutivos de su expresión. La naturaleza afectiva desplaza sus relaciones negativas con la razón hacia una instancia inmanente y por tanto constitutiva, en tanto que el modo de ser participa de dos atributos infinitos según su causa, pensamiento y extensión. De esta forma la razón queda desplazada de su primacía esencialista y se muestra como un modo de ser más, un modo que converge con otros infinitos modos de ser del pensamiento.

La esencia en tanto intensiva es un grado de potencia de la substancia infinita, dicha esencia, efectuada en la extensión, en la individuación, conserva relaciones de movimiento y de reposo, por tanto su capacidad de afección constituirá su potencia. *Un número muy grande de partes extensivas me pertenecen, desde entonces soy afectado de una infinidad de maneras* (É, II, Prop. XIII). Tener una infinidad de partes extensivas bajo una cierta relación significa poder ser afectado de una infinidad de maneras; en este sentido es posible afirmar que para Spinoza la naturaleza afectiva constituye la esencia en su dimensión extensiva, y le permite al individuo, a partir de los signos vectoriales que pertenecen al cuarto tipo, -la Alegría, que es afecto-acción o afecto activo-, experimentar su eternidad. Es ya la Beatitud.

El afecto se define como el pasaje de una afección a otra, es decir, utilizando una intuición deleuziana, es el <entre> del pensamiento, lo que hace que el pensamiento traspase y quiebre los límites de la Razón, que el cuerpo traspase el Organismo, posibilitando cuerpos de sensación⁵² vislumbrando umbrales intensivos: lo impensable del pensamiento, lo insensible de la sensibilidad.

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio (...) pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos y qué pueda, en cambio, la mente en orden a moderarlos (...) Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos. A éstos les parecerá, sin duda, admirable que yo me proponga

⁵² Véase: G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, España, primera edición, 2013. Y, S. Torres-Ornelas, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, Editorial Torres Asociados, Primera edición, 2008.

examinar los vicios e inepticias de los hombres según el método geométrico y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horrendas (...) trataré, pues, de la naturaleza y la fuerza de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratará de líneas, planos o cuerpos (É, III, Prólogo). En tanto que tránsito, el afecto es un devenir que constituye el centro de fuerza a través del cual el sujeto se expresa como afirmación colectiva en lo real⁵³, es en este sentido que Spinoza afirma que el conocimiento no es otra cosa más que conocimiento afectivo, conocimiento del deseo que transforma la condición singular y colectiva del individuo⁵⁴. El individuo fluctúa entre multitudes de cuerpos y afectos que lo componen y estos a su vez constituyen su pasividad o fuerza de acción. El deseo como perseverancia en el ser es constitución ontológica de la vida en tanto fuerza inmanente auto-productiva y auto-afirmativa, por tanto la propuesta filosófica de Spinoza consiste en una ontología material, cuya práctica se basa en una ética que se comprende como una política del deseo. ¿Qué es el afecto? “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”. (É, III, Def. 3).

El ser humano puede ser afectado de muchas formas, por las cuales puede disminuir o aumentar su potencia. Spinoza hace una distinción fundamental entre las nociones de Afecto y Afección. Según Gilles Deleuze, esta diferencia radica en que la afección refiere directamente al cuerpo, y el afecto refiere al espíritu; sin embargo, señala que la diferencia está en que la afección del cuerpo y su idea engloba la naturaleza del cuerpo exterior que le está afectando; y el afecto engloba para el cuerpo y para el espíritu un aumento o disminución de potencia de acción. La afección sólo refiere a un estado del cuerpo afectado, su imagen y la presencia del cuerpo afectante; el afecto remite al pasaje, al <entre> que hay de una

⁵³Cfr. L. Bove, *La estrategia del conato*, p. 19: “La estrategia política spinozista se apoya, en lo real, en una teoría de la estrategia inmanente del propio cuerpo colectivo-o del conatus- político- concebido como “multitud” o, más concretamente “potencia de multitud”.

⁵⁴ El concepto de deseo y acción colectiva en Spinoza, resuena en lo que Deleuze y Guattari llamarán <agenciamiento colectivo del deseo>.

afección a otra. La forma del movimiento depende de los cuerpos exteriores y la relación de composición o descomposición con ellos⁵⁵.

Se puede apreciar una diferencia de naturaleza entre las afecciones y el afecto, pues la afección es un tipo de pensamiento representativo que, dicho en términos de Spinoza, es “un estado del cuerpo”, mientras que el afecto es un tipo de pensamiento de carácter intensivo, una *pasión del ánimo*. A pesar de que el afecto suponga una imagen o idea, y que se siga de ella como su causa, éste no se reduce a ella, es decir, la imagen del afecto sólo será transitiva y se experimentará en una duración con el objetivo de hacer patente el cambio de un estado a otro (potencia). La potencia de acción varía conforme a causas exteriores para un mismo poder de afección ”⁵⁶.

Cuando Spinoza escribe *Nadie sabe lo que puede un cuerpo*, reinstala la potencia en la esencia; la potencia en tanto carácter intensivo se expresa por necesidad en la longitud, en el cuerpo, recuperando lo sensible como principio constitutivo del ser:

Nadie en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma (...) lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo por las solas leyes de su naturaleza puede muchas cosas que su alma admira. (...) Además, creo que todos habrán experimentado que el alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, cuanto más apto es el cuerpo para que en él se avive la imagen de este o aquel cuerpo, tanto más apta es el alma para contemplar este o aquel objeto (É, III, 2e).

⁵⁵ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, p. 62

⁵⁶ La imaginación y el tiempo son fundamentales para que fluctuemos entre la alegría y la tristeza, la imaginación se basará en el modo de pensar que es el tiempo para remitirnos a pensamientos y recuerdos pasados o futuros que puedan aumentar o disminuir nuestra capacidad de acción. El papel del tiempo es nuclear en la génesis de los dos afectos básicos de la alegría y de la tristeza, modulaciones del deseo que resultan difíciles de concebir sin la intervención del tiempo, esto es, del conocimiento imaginativo de la duración (...) El tiempo puede ser, para Spinoza, un medio de conservación y fortificación de lo esencial y necesario, en cuanto se trata de afirmar la perennidad de las imágenes conectadas a las ideas adecuadas frente a la fugacidad de las imágenes mutiladas y confusas. Dice M. Oliva Ríos: “La imaginación será un paso fundamental en la determinación de nuestra libertad” (M. Oliva Ríos, op. cit., pp 156).

El conatus implica que “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (É, III, 6p). Cada singularidad es un modo que constituye de manera específica los atributos de Dios y, a su vez, éstos constituyen los modos de ser, su potencia y su relación. Desde el momento en que el modo finito llega a la existencia, se determina su esencia como *conatus*; por tanto, ningún modo existente tiene intrínsecamente algo que pueda destruir o suprimir su potencia de acción o de afección, toda forma existente se esforzará en su totalidad por perseverar en su ser y aumentarlo⁵⁷; es en este sentido que Spinoza afirma que toda muerte es exterior y llega del exterior, ya que la dimensión intensiva, la esencia, es eterna. El deseo como principio inmanente de toda vida es el principio productivo por el cual se generan las diversas formas de afectividad en cada modo singular finito. Todos los modos de ser perseveran naturalmente en su ser, su constitución natural es el conatus, estableciendo como consecuencia infinitas relaciones inmanentes. En las dinámicas del deseo, hay un desplazamiento de la “o” del pensamiento trascendente, en favor de la “y” de la inmanencia.

Dinamismo del conatus: entre acciones y pasiones

El cuerpo y el alma se esfuerzan siempre por buscar o imaginar cosas que aumenten su potencia, huyendo de aquellas que disminuyan su acción. Lo que se busca es alegría y tristeza. La alegría entendida como el paso a una perfección más grande, es decir, un aumento de potencia; la tristeza entendida como el paso a una perfección menor, la disminución de la potencia de acción (É, III, 11p). El ser humano está inmerso en un vector que posibilita la alegría cuando busca experiencias que aumenten su potencia, mientras que cuando sus afectos son de tristeza está en el ámbito de la pasión⁵⁸. Es importante aclarar que si se habla

⁵⁷ En la proposición 9, escolio 1; Spinoza matiza la definición del conatus en lo referente al alma y a la unión de alma y cuerpo. Le llama *voluntad* al conatus que se refiere sólo al alma y al conatus que refiere tanto al alma como al cuerpo lo llama *apetito*. Sin embargo tanto voluntad como apetito serán lo mismo, y sólo se diferenciará por la conciencia, es decir el apetito consciente se denominará deseo; pero esto sólo será una formalidad en el lenguaje. No hay diferencia entre apetito y deseo como lo explica en la definición general de los afectos: “*Pero en el mismo escolio he advertido también que yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Pues, tanto si el hombre es consciente de su apetito como si no lo es, el apetito sigue siendo uno y el mismo. Y por eso, para no dar la impresión de cometer una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que procuré definirlo de suerte que incluyera a la vez todas las tendencias de la naturaleza humana que indicamos con el nombre de apetito, voluntad, deseo o impulso*”. (Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico, definición general de los afectos*).

⁵⁸ Cfr. M. Oliva Ríos, op. cit., pp. 152: (...) *Actuamos cuando somos causa adecuada y padecemos cuando somos dentro de la red de causas sólo causa parcial; así mismo los afectos son las afecciones*

de fuerza de existencia mayor o menor no es porque se haga comparación entre un estado pasado y uno actual, sino porque el pasaje de una afección a otra constituye la forma en la que el afecto afirma en el cuerpo mayor o menor realidad. Entre más conciencia y más autoconocimiento tenga el individuo de sus afecciones-pasiones más alegría podrá conquistar. Las primeras doce proposiciones del libro III de la *Ética* establecen los movimientos principales de la teoría de los afectos: acción y pasión, causa adecuada e inadecuada, cuerpo, etc.

Las acciones del alma nacen de las solas ideas adecuadas; pero las pasiones dependen de las ideas inadecuadas solas (...) Luego, todo aquello que se sigue de la naturaleza del alma y de lo cual es el alma la causa próxima por la que debe entenderse, debe seguirse necesariamente de una idea adecuada o inadecuada. Ahora bien, en cuanto el alma (por la proposición I de esa parte) tiene ideas adecuadas en tanto padece necesariamente; luego, las acciones del alma se siguen de las solas ideas adecuadas, y el alma solamente padece porque tiene ideas inadecuadas (*É*, III, 3p).

La comprensión de las afecciones en toda la *Ética* de Spinoza es un esfuerzo por romper con una tradición hegemónica que afirma la trascendencia como única posibilidad y finalidad del pensamiento. Con este esfuerzo, Spinoza acentúa su crítica en la *Moral* como Ley que tiene como pretensión hacer del sujeto “*un imperio dentro de otro imperio*”⁵⁹ Spinoza reinstala el deseo como eje central de todo modo de ser en la existencia, al ser la fuerza vital que pone en movimiento toda acción y relación de composición y de descomposición. Al ser la esencia del individuo en su dimensión intensiva, el deseo expresa una diferencia afirmativa, y por tanto necesariamente inmanente, rompiendo toda jerarquía moral, todo Juicio, y devuelve a

tanto del cuerpo como del alma, por tanto cuando somos causa adecuada de esas afecciones ese afecto lo es porque actuamos y no padecemos, en tanto que cuando no somos causa adecuada de alguna de las afecciones a las que estamos sometidos entonces padecemos (...) ese afecto es pasivo, es decir es una pasión.

⁵⁹ Cfr. Eugenio F. Y María Luisa de la C, *El gobierno de los afectos en Spinoza*, Trotta, España, primera edición, 2007: *En el prefacio de la parte III, la crítica a la imagen del hombre como imperium in imperio, anunciando, al contrario, la instauración de una ciencia de los afectos que sea verdaderamente ciencia, esto es, que los demuestre por sus causas naturales necesaria; en el prefacio de la parte IV, la novedad de la definición de la servidumbre, definida de manera jurídica, técnica y ontológica como impotencia humana para moderar y cohibir los afectos y nuestra consecuente sumisión al poderío de la fortuna; y en el prefacio de la parte V, la conclusión de la crítica a los “hombres eminentes”, de la que habla el prefacio de la parte III, presentando aporías a las que llegaron los estoicos y Descartes, justamente por imaginar una voluntad libre que tendría el absolutum imperium sobre los afectos.* (pp. 42)

toda acción su razón causal y necesaria en tanto relación de cuerpos infinitos (directa o indirecta⁶⁰) haciendo que la Inmanencia se afirme en su totalidad⁶¹.

El individuo por ser extensivo e intensivo tiene la capacidad de afectar y ser afectado de múltiples maneras, esta capacidad puede ser aumentada o disminuida según el afecto y su relación con el entendimiento. El individuo tiene la total capacidad de someterse (padecer) o liberarse (actuar), por fuerza y condición misma de los afectos a los que tienda en la preservación de su ser, en la continuación indefinida de su duración, lo cual no es otra cosa más que la expresión del deseo/conatus.

Alegría, tristeza y libertad del deseo

Para que el individuo sea capaz de conocer y comprender su lógica afectiva es necesario hacer uso de la razón como primer impulso necesario para alcanzar la intuición, ya que ésta no es sino una forma del deseo⁶², si no se es autoconsciente de los afectos y de los procesos del deseo, si no se busca una alegría activa en todas las formas de experimentación, no hay posibilidad de salir del mundo de los signos, de la ilusión afectiva. El individuo afirma como

⁶⁰ Cfr. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 139-140: La potencia y el afecto se relacionan para formar aumentos o disminuciones de potencia; es lo que el propio Deleuze llama relaciones de composición o descomposición, directas o indirectas. "(...)cuerpos de primera potencia están definidos cada uno por una relación de movimiento y reposo(...)dos relaciones convienen cuando se compone directamente una con la otra(...) persevero en mí mismo en la medida en que ese conjunto de relaciones que me constituye es tal que las relaciones más complejas no cesan de pasar en las menos complejas y las menos complejas no cesan de reconstruir las más complejas. Hay una circulación de las relaciones que, en efecto, no cesan de deshacerse, de rehacerse" (pag 139-140)

⁶¹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 124: *Pues todo depende y deriva de una concepción afirmativa de la esencia: el grado de potencia como afirmación de la esencia de Dios; el conatus como afirmación de la esencia en la existencia; la relación de movimiento y de reposo o el poder de afección como posición de un máximo y un mínimo; las variaciones de la potencia de acción o fuerza de existir que ocurren en el interior de estos límites positivos.*

⁶² Cfr. M. Oliva Ríos, op. cit, p. 196: *Spinoza vuelve a mostrar su oposición a la visión que sostendrá el dualismo cartesiano, (por el dualismo que sostiene en su teoría, Descartes es obligado a considerar la voluntad como un instrumento extraño al cuerpo, un modo apto para modificar las pasiones y colonizar la zona de límite entre el cuerpo y el alma), cuando considera que podemos simplemente vencer una pasión por la voluntad, e incluso desaparecer al cuerpo por la idea de una conciencia racional, contra tal visión, justamente el filósofo ha dicho que la mente es la idea del cuerpo y de sus afecciones, de ahí el valor que tiene desde esta perspectiva del deseo que surge de la alegría, tal condición nos conduce a la comprensión de que la razón es ya una forma del deseo es decir la razón no es ajena o distinta de la esencia que constituye al ser humano como parte de la naturaleza, esto es de su conatus como tendencia en la existencia a perseverar en aquello que aumente su potencia de actuar.*

condición de hecho que es libre y que actúa en la medida en que es capaz de determinar su voluntad a partir de la razón, pero no da cuenta de las causas y efectos que determinan lo que es y lo que puede en tanto grado de potencia, por tanto, queda preso en el primer género de conocimiento. Spinoza señala que los seres humanos creen ser libres por hacer uso de la conciencia e ignoran las verdaderas causas que los determinan⁶³. Las decisiones de los modos de ser no son otra cosa que el deseo mismo y éste varía según la disposición que tenga el cuerpo, cada singularidad se comporta según el afecto que transite en su duración (É, III, 2p). En É, 3P 11[e] expone los tres afectos primarios: deseo, alegría y tristeza, de los cuales se derivan todos los múltiples afectos, que llegan a ser 48.

La diversidad y determinación de los afectos en cada sujeto depende de su capacidad de actuar o padecer. Los modos de ser son constituidos por afecciones y, como consecuencia, su conatus cambia de un estado a otro aumentando o disminuyendo la potencia; sin embargo, el deseo/conatus como constitución productiva de la vida, se esfuerza siempre por aumentar la potencia buscando la alegría activa para alcanzar el amor intelectual de Dios, que es ya la afirmación de la eternidad en la existencia. El conatus imagina las ideas que aumentan su fuerza sin importar la verdad o falsedad de dichas ideas⁶⁴; de esta forma, el espíritu se engaña con ideas inadecuadas creyendo que están en el plano de la acción, pero las ideas inadecuadas no pertenecen a la substancia infinita, no están dentro de la razón humana; por tanto serán pasivas aunque el espíritu sienta lo contrario. Se afirma entonces que la fuerza e incremento de la potencia se define en primera instancia por las percepciones externas, su fuerza y su capacidad de composición con las relaciones de constitución del individuo, sin embargo, en

⁶³ *La conciencia al ser causa de un conocimiento erróneo produce dos ilusiones: la libertad y la causa final (teleológica). Retomando a G. Deleuze, „Spinoza: filosofía práctica.pp. 73, podemos afirmar que: “(...) la conciencia es el reducto de dos ilusiones fundamentales: 1. La ilusión psicológica de la libertad:al no retener sino efectos de los que ignora esencialmente las causas, la consciencia puede creerse libre y prestar al espíritu un imaginario poder sobre el cuerpo, cuando ni siquiera sabe lo que puede el cuerpo en función de las causas que lo hacen obrar realmente.”*

⁶⁴ Como afirma Spinoza en (É, III, 2p):“*La imaginación es una idea que indica más bien la constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, aunque no de forma distinta, sino confusa y por eso se dice que el alma yerra*”. Y, en (É, III, 1p): “*Y por tanto, las imaginaciones no desaparecen por la presencia de lo verdadero como verdadero,sino porque sobrevienen otras, más fuertes que ellas, que excluyen la existencia actual de las cosas que imaginamos*”. La fuerza de el afecto no depende de la verdad o falsedad del objeto o idea que entre en contacto con nosotros, sino de la fuerza que produce en nosotros. Véase también: Laurent Bove, *op.cit*, p. 42, 43.

la beatitud como autoafección, el individuo ya no necesitará de dicho aumento de potencia, sino que podrá intuir el devenir como flujo intensivo y constitutivo de la vida. Es en este sentido que Dios se ama a través de los modos de ser y los modos de ser aman a Dios a través de su expresión.

Si todo el tiempo los modos de ser son afectados por causas externas, ideas de cuerpos externos que aumentan o disminuyen la potencia ¿cómo es posible alcanzar una felicidad auténtica?⁶⁵ Para Spinoza, la alegría auténtica consiste en alcanzar la *beatitud* o el amor intelectual de Dios; sin embargo el conatus/deseo aunque busque como fin último dicha beatitud no llegará automáticamente al tercer género de conocimiento. De lo que se trata es de liberar al ser humano de las pasiones, de la tristeza y de la pasividad, para que sea capaz de intuir ese amor en el cual se deshacen los límites del mundo, el yo y Dios; dicho con la red conceptual deleuziana, un devenir imperceptible en donde el cuerpo se vuelve este mapa de afectos y fuerzas cabalgantes de la vida.

La forma de lograrlo desde una postura spinozista es liberando al deseo del placer para que éste sea capaz de abrir conexiones productivas desbordando su imposición representativa para volverse afirmación vital, puesto que el placer puede tener exceso y volverse una pasión que nos esclavice, ya que puede impedir que el cuerpo sea afectado de otros muchos modos (É, IV, 43p). El deseo libre es un deseo que conoce su necesidad, se conoce a sí mismo y conoce las causas de su tendencia a perseverar en su ser. Según Spinoza, actuar conforme a las leyes naturales es actuar conforme a la razón, por lo tanto la alegría y la libertad del ser humano, -individual y colectiva-, se conquista mediante el conocimiento de sí mismo, pues los modos de ser se constituyen en la sustancia, y la sustancia se constituye en los modos infinitos, en la univocidad del ser: *No se puede sostener que el hombre es libre, porque pueda dejar de existir o de razonar. Se dirá, por el contrario, que el hombre es libre, en cuanto*

⁶⁵ Es interesante retomar las afirmaciones de Laurent Bove en relación al conatus y las formas en las que podría llegar a perderse en ideas ilusorias que le dieran un estado permanente de alegría Cfr. Laurent Bove, *op.cit.* p.44: *La acción (incluso pasiva) del conatus consiste pues en llamar permanentemente al ser a la Alegría de existir (incluso de manera alienada) y, correlativamente, a hacerle olvidar todo lo que podría oponerse a este esfuerzo. Así se expresa la positividad ontológica del conatus que es afirmación absoluta de la existencia. Sin embargo, las consecuencias de esta exigencia pueden ser paradójicas, en tanto que este esfuerzo alienado puede también servir a la servidumbre contra la verdad liberadora cuando ésta es demasiado molesta, fuerza que disuelve las ilusiones a partir de las cuales un individuo se esfuerza justamente, en su estado, por perseverar en su ser”.*

tiene poder para existir y ejercer una acción de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana (Tratado Político, pp. 148) Y por lo tanto el conocimiento de Dios es el conocimiento del movimiento vital que se expresa en la potencia de todo modo de ser: Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento (É, IV, 26p).

El esfuerzo de Baruch Spinoza por reconocer y desentrañar los mecanismos de las afecciones tiene el único objetivo de liberar a los seres humanos de las tiranías y de los fascismos individuales y colectivos recuperando la alegría como conocimiento de las esencias y de la esencia infinita, Dios. Parafraseando a Deleuze, lo que define la libertad es “un interior” y “un sí mismo” de la necesidad, nunca se puede ser libre a partir de la propia voluntad ni por sus mismas regulaciones sino por la esencia, tanto nuestra como de Dios, y por todo lo que de ella se deriva.⁶⁶

Se llega a la alegría en la medida en que se entiende la *necesidad* de todas las cosas, si el espíritu comprende que las cosas exteriores están determinadas a existir y a obrar por una conexión infinita de causas padecerá menos los afectos que le produzcan y el individuo podrá tener un mayor poder sobre sí mismo⁶⁷; es decir, se constituirá de afectos activos que aumenten su potencia. Todo conocimiento será por tanto el amor intelectual de Dios, y este es el que puede superar cualquier pasión negativa, ya que el amor siempre será un afecto activo; si actuamos conforme al amor de Dios también actuaremos conforme a la libertad.

Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos (...) Este amor de Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (por 4/28) y es común a todos los hombres (por 4/36), y todos deseamos que gocen de él (por 4/37). Y por

⁶⁶ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza; filosofía práctica*. p 102

⁶⁷ Toda acción que se defina por la potencia del ser humano, es decir, por la razón, serán acciones buenas (É, IV, Ap. Cap. 3). En Spinoza lo bueno y lo malo se registrará y diferenciará por una cuestión de intensidad, es decir por aumento o disminución de potencia ya sea individual o colectiva rompiendo toda regla moral. El corporalismo spinozista facilitará nuevas éticas del cuidado a partir del afecto y no a partir de una razón instrumental. Véase M. Oliva Ríos, op. cit. p.130 G. Deleuze, op.cit, p.167: *ya no hay forma, sino tan sólo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujeto, sino tan sólo estados afectivos individuales de la fuerza anónima. Aquí, el plan solo retiene movimientos y reposos, cargas dinámicas afectivas; se percibirá el plan con lo que el plan nos hace percibir, y progresivamente.*

tanto (...) debe ser tanto más fomentado cuantos más hombres gozamos de él (É, V, 15p).

La Alegría como acción abre la posibilidad de controlar las pasiones, enfrentar y destruir el miedo, y no sucumbir ante la esperanza,-afectos pasivos que se usan para el control de determinadas potencias-. A partir de lo anterior es posible llegar a la transformación de las pasiones, a una ciencia intuitiva. La Ética de Spinoza es una afirmación de la vida que no es otra cosa sino el deseo.

Si la esencia del modo como grado de potencia no es sino esfuerzo o conatus, en cuanto el modo empieza a existir, es porque las potencias que convienen necesariamente en el elemento de la esencia (en cuanto partes intensivas) dejan de convenir en el elemento de la existencia (en cuanto que a cada una le pertenecen provisoriamente partes extensivas). La esencia en acto no puede, por lo tanto, determinarse en la existencia sino como esfuerzo, o sea en continua comparación con otras potencias que siempre pueden prevalecer.⁶⁸

El deseo define el derecho de todo modo existente, este derecho es, como afirma Deleuze, idéntico a la potencia, aquello que está determinado a hacer para perseverar en la existencia, destruir lo que no conviene, lo que perjudica, conservar lo útil, o conviene mediante afecciones dadas, ideas de objetos, bajo afectos determinados, Alegría, Tristeza, Amor, Odio, eso es el derecho natural de los modos de ser. Este derecho es independiente de todo orden, deber, Ley y Moral, ya que éste es causa eficiente y no final de todo lo que existe. Sin embargo este derecho no es contrario al odio, a las luchas, a las guerras ni al engaño, no es contrario a nada de lo que aconseja el apetito (TP, Cap. 16). Por tanto, se vuelve necesaria la creación de una política individual y colectiva que escape a la esclavitud de las pasiones, del miedo y de la esperanza, pues sólo así el deseo se expresará como el esfuerzo por perseverar en la existencia y actuar bajo la dirección de la razón, *adquirir lo que conduce al conocimiento, a las ideas adecuadas y a los sentimientos activos* (É, IV, 26, 27, 35; y É, V, 38). Pero no se podrá liberar al deseo si antes no hemos pasado por las pasiones, por las ideas de los efectos de nuestra potencia relacionada con otras potencias entendidas como causas finales, o leyes, que es lo que constituye el primer género de conocimiento.

⁶⁸ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*. P. 122

La apuesta spinozista es la experimentación de la eternidad a partir del conocimiento de las esencias del mundo, la esencia propia y la esencia de Dios que tiene como consecuencia la creación de una subjetividad entendida como una cartografía de afectos y líneas de fuga que posibiliten la experimentación del deseo, de la beatitud entendida como una necesidad de amor a la libertad. En resumen, el plano de inmanencia que Spinoza despliega en toda la *Ética* más que dado de hecho, se debe construir, ritmar, experimentar: muestra la vida como una experimentación constante de la alegría en tanto expresión y potencia de existencias libres.

Actualidad de Spinoza

Se retoma el pensamiento de Baruch Spinoza como una línea que huye, que se fuga ante los poderes que a través del miedo y la esperanza⁶⁹ -como condición necesaria de los mecanismos de servidumbre- controlan y administran las potencias de la vida negando el deseo como positividad y afirmación. Si bien la teoría de Spinoza surge en el siglo XVII, su actualidad se hace visible al recuperar el despliegue de su plano de consistencia, al que Deleuze da el nombre de Cuerpo sin órganos: el cuerpo sin órganos por excelencia. En este sentido la teoría política de Spinoza está íntimamente ligada con su ontología, ya que sus alcances prácticos hacen posible una nueva política del cuerpo y del deseo. La *Ética* spinozista plantea la vida como afirmación positiva de la diferencia, en donde los afectos son imprescindibles como determinaciones esenciales del deseo; su transformación e intensidad establecen los parámetros de la colectividad política de una sociedad.⁷⁰ Como se ha visto, la potencia o conatus es el derecho natural de cada modo de ser ya que determina su capacidad de acción:

(...) Se sigue que el derecho natural de que goza toda realidad natural sea equivalente al grado de su poder, para existir y obrar (...) por lo cual, entiendo con el nombre de derecho natural las leyes o reglas de la naturaleza, en virtud de las cuales todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma (TTP, p. 146).

⁶⁹ El miedo y la esperanza surgen del afecto de la tristeza, que es privación de la potencia, no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (É, III, 13p). La privación de la capacidad de actuar será negar el derecho natural de los seres humanos y por lo tanto, es una forma de control y represión.

⁷⁰ M. Oliva Ríos, op. cit., 2015, p. 141

Los distintos regímenes molares, sedentarios imponen la tristeza y la impotencia a través de la fuerza física y el despojo, y de forma más sutil a partir del miedo y la manipulación. Según Spinoza, es el miedo el que somete no sólo al cuerpo sino al espíritu dejando al individuo en total pasividad. Estas afecciones se convierten en el fundamento de los distintos aparatos de estado; y es que la fuerza con la que los seres humanos se someten al miedo funciona de manera colectiva, por tanto se vuelve más difícil el entendimiento de la lógica del deseo y la conquista del mismo.

El deseo es fuerza de afirmación, pero también es la instancia más eficaz para reprimir y controlar a cada individuo; la esperanza y el miedo se imponen desde el exterior, pero la colectividad propaga estas pasiones y las sostiene bloqueando toda posibilidad de acción política⁷¹. Se retoma a Spinoza para afirmar que todo poder jerárquico tiene como pretensión la servidumbre del ánimo. Retomando a Spinoza, Deleuze afirma:

Todo lo que supone tristeza sirve a la tiranía y a la opresión. Todo lo que supone tristeza debe denunciarse como malo, como lo que nos separa de nuestra potencia de acción; y no sólo el remordimiento y la culpabilidad, no sólo la meditación de la muerte (É, IV, 67), hasta la esperanza. Hasta la seguridad. Que son signos de impotencia⁷²

La filosofía de Spinoza es una línea de fuga que escapa a la tristeza, un viaje *in situ*, una afirmación de la vida, un grito de lo impensable del pensamiento que resiste o mejor dicho, insiste en los poderes que someten a la vida desde su materialidad más orgánica, el deseo. Por lo anterior es indispensable denunciar las formas de poder que promuevan la servidumbre y la tristeza con el objetivo de recuperar la capacidad de afirmación de todo modo de ser, esto no es otra cosa que el derecho al deseo como derecho natural. Se apuesta por la política afectiva de Spinoza, no como una actualización "*histórica*", sino como fuga intempestiva que trastorna toda temporalidad: todo presente y pasado. Desbordando los límites del pensamiento, del cuerpo y de la sensibilidad con el único objetivo de afirmar la vida, aún en los sombríos escombros de la tristeza. ¿Cómo lograr lo anterior sin sucumbir ante los propios fascismos? ¿Cómo escapar de las líneas mortuorias?

⁷¹ Véase de forma complementaria: (B Spinoza , *Tratado teológico político*, Tecnos, España, segunda edición, 1985.)

⁷² G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*. p. 69

Pero ahora se trata de saber si las relaciones (¿y cuáles?) pueden componerse directamente para formar una nueva relación más “extensa”, o si los poderes pueden componerse directamente para constituir un poder, una potencia más <intensa>. No se trata ya de utilizaciones o capturas, sino de sociabilidades y comunidades. ¿Cómo se componen los individuos para formar un individuo superior, al infinito? ¿Cómo puede un ser atraer a otro a su mundo, aun conservándole o respetando sus propios mundos y sus propias relaciones? Y, por ejemplo, en lo que a esto se refiere, ¿cuáles son los diferentes tipos de sociabilidad? (...) No se trata ahora de una relación punto-contra punto, o de la selección de un mundo, sino de una sinfonía de la Naturaleza, de la constitución de un mundo cada vez más extenso e intenso. ¿En qué orden y cómo componer las potencias, las velocidades y las lentitudes?⁷³

Capítulo II: Deseo y líneas de fuga. Deleuze y Guattari.

Fundamento y pretensión

*No es el sueño de la razón el que engendra monstruos,
sino más bien la racionalidad vigilante e insomne.
Deleuze y Guattari.*

El filósofo Gilles Deleuze recuperando el proceso crítico-filosófico de Kant,⁷⁴ afirma que no basta con describir y explicar los hechos entendidos como fenómenos, sino que es necesario

⁷³ G. Deleuze, op.cit. p. 154

⁷⁴ Deleuze recupera la pregunta *¿Quid Juris?* Y su complemento *¿quid facti?* como herramienta filosófica que saca a la superficie las pretensiones de un pensamiento trascendente, como explica David Lapoujade en su libro *Deleuze: los movimientos aberrantes*, p. 27: *Conocemos la importancia en Deleuze de la pregunta ¿Quid Juris?, y de la pregunta complementaria ¿Quid facti? Al menos a partir de Kant sabemos que conlleva una estricta repartición y un orden de las tareas: una vez establecido el hecho, hay que determinar con qué derecho procede, toda una “deducción” en el sentido jurídico, la famosa Quaestio Juris. No es tanto el hecho mismo el que importa como lo que es afirmado, reivindicado o pretendido por él. Un hecho debe ser concebido como una pretensión (...) El hecho pretende y el derecho juzga sobre la legitimidad de la pretensión, tal es la repartición.*

rastrear un criterio que determine la legitimidad de los mismos: *la pretensión no es un fenómeno, sino la naturaleza de todo fenómeno*⁷⁵. A lo largo de la historia de la filosofía, específicamente en las metafísicas de la trascendencia, este criterio toma la forma de fundamento. En este sentido, no es posible la pregunta *¿Con qué derecho?* sin la determinación de un fundamento *¿Está bien fundada la pretensión?, ¿sobre qué se funda para reivindicar tal o cual derecho?*⁷⁶ El fundamento como forma exterior y trascendente hace posible la existencia de un suelo o de una tierra, pero exige una distribución, repartición y delimitación del mismo, una fundación.

El fundamento mide el suelo y legitima al poseedor de dicho suelo. *la fundación concierne al suelo y muestra cómo algo se establece en ese suelo, lo ocupa y lo posee; pero el fundamento viene más bien del cielo, va de la cúspide a los cimientos, mide el suelo y el poseedor según un título de propiedad*⁷⁷. A pesar de que el fundamento y la fundación son procesos distintos, necesariamente acontecen de forma simultánea: el fundamento al ofrecer un suelo, debe determinar un principio que lo distribuya bajo jerarquías y distinciones.

Deleuze especifica la distinción de los conceptos de “fundamento” y de “fundación”; para él, la fundación es aquella que se establece sobre el suelo distribuyéndolo y delimitándolo según las exigencias del fundamento. La fundación actúa como principio de distribución; es la instancia legisladora del fundamento, selecciona las pretensiones, distribuye el derecho y distribuye la legitimidad de la ejecución, es un principio trascendental⁷⁸

Si se rastrea la primera instancia a partir de la cual el fundamento y su legitimación toman relevancia, es menester remontarse a la filosofía platónica. En Platón, la Idea acontece como fundamento exterior y trascendente; Deleuze afirma que el filósofo griego es el primero en plantear la pregunta *¿Quid Juris?*. En Platón todos los fenómenos comparecen ante la Identidad, la Idea, y los pretendientes juegan siempre un segundo lugar como legitimadores de dicho fundamento. Éste establece una jerarquía entre los pretendientes según la manera en la que cada uno participa de la Idea⁷⁹.

⁷⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p 110

⁷⁶ D. Lapoujade, op.cit, p 31

⁷⁷ G. Deleuze, op.cit, p 133

⁷⁸ Véase: G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 132, D. Lapoujade, op.cit, p 32.

⁷⁹ D. Lapoujade, op.cit, p. 50

Aquella instancia que juega el rol del principio distributivo es el mito del tiempo circular, que le permite a Platón erigir un modelo sobre el cual los pretendientes puedan ser juzgados, es decir, legitimados. Para Deleuze, el mito es el relato de una fundación, pues hace comparecer a los pretendientes en el interior de un tiempo circular donde cada uno recibe el premio que corresponde al mérito de su vida; ofreciendo el criterio de selección entre las pretensiones bien fundadas o mal fundadas⁸⁰: *Lo que ha de ser fundado es siempre una pretensión*⁸¹

Así el mito construye el modelo inmanente o el fundamento prueba según el cual deben ser juzgados los pretendientes y su pretensión medida. Bajo esta condición la división persigue y alcanza su propósito que no es la especificación del concepto, sino la autentificación de la Idea; no la determinación de las especies, sino la selección del linaje.⁸²

La primera distinción platónica refiere al *Modelo y la copia*: En primera instancia, la distinción *Modelo-copia* otorga a la copia un estatuto de participación, validándola como pretendiente de la Idea, así ésta podrá mantener una relación interior *espiritual, ontológica*, con el Modelo. El Modelo se define por una posición de identidad como esencia de lo Mismo siendo necesaria la participación de la copia, la cual establecerá el proceso de semejanza. La copia posee una afección de semejanza interna como cualidad de lo Semejante legitimando la Identidad. Pero esta primera distinción sólo tiene como objetivo establecer un criterio selectivo entre los verdaderos o falsos pretendientes, el cual se hará patente con una segunda distinción: “Copia y simulacro”.

Se afirma junto con Deleuze que la segunda distinción, *copia y simulacro*, es aquella que justifica la legitimidad de la Idea como fundamento. Cada imagen o pretensión bien fundada será una representación (ícono): Identidad y circularidad inauguran el mundo de la representación. Este círculo somete aquello que funda a una Ley, imponiendo la semejanza a lo diferente y por tanto permitiendo la selección de un linaje que excluye a ciertos seres del proceso participativo. Esta selección define la segunda división.

⁸⁰ Para una profundización del mito en Platón: G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, España, Primera edición (), y G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Argentina, Primera edición, 2012.

⁸¹ G. Deleuze, *Lógica del sentido*, 1989, p 256.

⁸² *Ibid*, p.257

El fundamento es el primer poseedor, aquel que da al participante lo que posee si y sólo si ha atravesado la prueba del fundamento. Esta selección clasifica a los pretendientes en términos de legítimo o ilegítimo, puro o impuro, auténtico o inauténtico. Por tanto, los falsos pretendientes son imágenes construidas sobre una disimilitud, son aquellas que poseen una perversión y desviación esencial respecto al Modelo.

Es evidente que Platón no distingue, y hasta no opone, el modelo y la copia sino para obtener un criterio selectivo entre las copias y los simulacros, estando fundadas sobre su relación con el modelo; los otros, descalificados porque no soportan ni la prueba de la copia ni la exigencia del modelo⁸³.

Las imágenes disímiles son apariencias malignas, maléficas y desviadas que expresan la Diferencia, es decir, existen como aquello negativo que debe ser excluido del criterio de selección y distribución: simulacros. El simulacro es lo que pone en cuestión la legitimidad de la Idea y su círculo de distribución; es aquella Diferencia que no deja de fugarse y moverse detrás del fundamento. Siguiendo a Deleuze, se afirma que la copia sólo se distinguirá del simulacro subordinando la Diferencia a las instancias de: lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto.

El fundamento es convocado por una pretensión que lo reclama para legitimarse, lo que éste tiene que fundar es la pretensión de las copias, de los que vienen después. Cuando Deleuze afirma que fundar es determinar, refiere al movimiento en el cual la operación de fundar establece una semejanza entre pretendiente y el fundamento, en este sentido el fundamento es aquel que selecciona y establece la diferencia entre los pretendientes a través de la fundación.

La teoría de la Idea inaugura una tradición filosófica en la cual lo diferente queda mediatizado y relegado a una instancia negativa por derecho⁸⁴. Más tarde, e instaurado el mundo de la representación, el fundamento ya no se definirá por lo idéntico. “Lo idéntico ha llegado a

⁸³ Cfr. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 393: *Y porque la semejanza es interior, es preciso que la misma copia tenga una relación interior con el ser y lo verdadero, que sea por su cuenta análoga a la del modelo.*

⁸⁴ Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 260. Si bien es cierto que Platón apropia el ámbito de la representación como ámbito filosófico, no hay que olvidar como afirma Deleuze que “*No se puede decir, sin embargo, que el platonismo desarrolle aún esta potencia de la representación por sí misma: se limita a señalar su dominio, es decir fundarlo, seleccionarlo excluir de él todo lo que viniese a alterar sus límites.*”

ser el carácter interno de la representación misma, como la semejanza, su relación exterior con la cosa. Lo idéntico expresa ahora una pretensión que debe ser fundada”⁸⁵.

El objeto de la pretensión ya no será la diferencia como cualidad sino como cantidad; lo demasiado pequeño y demasiado grande: lo infinito, Leibniz y Hegel. Parafraseando a Deleuze, aquí fundar ya no significa inaugurar y hacer posible la representación, sino hacer la representación infinita⁸⁶. Este movimiento filosófico consiste en extender la representación hasta el infinito, siendo la “razón suficiente” aquella que tome el relevo del fundamento; de la misma forma su pretensión es el reino de lo Idéntico sobre el infinito sometiendo lo diferente al cuádruple yugo de la representación⁸⁷.

El fundamento actúa en el seno de la representación para extender sus límites al infinito, pero por mucho que cambie el proceso de representación, se seguirá conservando lo esencial del fundamento: la distribución de una tierra, la legitimación de ciertas pretensiones en provecho de universalidades, generalidades, o movimientos conceptuales que incluyan jerarquía trascendente. De esta forma se le impone al pensamiento una función específica: la constitución de un interior y un exterior. El principio de identidad sigue siendo el presupuesto de la representación; según Deleuze, la cuestión jurídica (*Quaestio Juris*) tiene una función crítica en la filosofía en tanto que permite establecer un criterio que permite juzgar el hecho y sus pretensiones.

Juicio y fundamento

*En lugar de resolver, reconocer y juzgar, hallar, encontrar y robar.
Reconocer es lo contrario del encuentro.
Hay toda una raza de jueces.
La historia del pensamiento se confunde con la de un tribunal.
Gilles Deleuze*

La instauración de un fundamento es inseparable de una pretensión moral; en Platón la selección de linaje escondía la pretensión de eliminar los simulacros del proceso participativo de la Idea, ya que éstos amenazaban tanto la noción de fundamento como la de copia. El

⁸⁵ Cfr. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 405

⁸⁶ Ibid, p.435.

⁸⁷ Cfr. G. Deleuze, op.cit., *Diferencia y repetición*, p. 389. Cuádruple yugo de la representación: 1. La identidad en el concepto. 2. La oposición en el predicado. 3. La analogía en el juicio. 4. La semejanza en la percepción. Toda diferencia que no se enraíce así, será excluida y desmesurada para el pensamiento.

juicio no funda pero somete a los seres que juzga a las exigencias y pretensiones del fundamento. ¿Cómo distribuye Platón la semejanza entre los diversos pretendientes?, es decir, ¿cómo distribuye su parte a cada uno? El juicio es el que determina el derecho y lo distribuye.

Según Deleuze, aunque la tradición filosófica, específicamente la metafísica de la trascendencia, olvide su origen moral y sus presupuestos, estos continúan actuando en la distinción de lo originario y lo derivado, el fundamento y lo fundado, que anima las jerarquías de una teología representativa extendiendo el movimiento del modelo y la copia. El juicio tiene dos sentidos: sentido común y buen sentido. *El juicio tiene dos funciones esenciales, y solamente dos: la distribución que asegura la repartición del concepto, y la jerarquización que asegura por la medida de los sujetos*⁸⁸

El Sujeto como culminación del proceso de representación instauro un principio de Identidad para el concepto en general; desplaza el mundo platónico de la representación y el Bien a la identidad del concepto originario, fundada sobre el Sujeto racional, el sujeto pensante ofrece sus concomitantes subjetivos, memoria, reconocimiento, conciencia de sí. Pero es la visión moral del mundo la que se prolonga y se representa en esta identidad subjetiva, tal es el sentido común que jugará el papel de distribución, asegurando la identidad y la distribución de los seres, sometiéndolos a un sentido que les será común, pues homogeneiza las facultades en un órgano común que remitirá la diversidad a la forma de lo mismo.

En cuanto al buen sentido, que complementa al sentido común, se encarga de distribuir la jerarquía, subordinando la diferencia a la semejanza e imponiéndole una distribución sedentaria a partir de la afirmación de una sola dirección. Yendo de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, el buen sentido nos fuerza a escoger una dirección como único camino, lo que afirma es la trascendencia⁸⁹, inclusive antes de poder vislumbrar el otro camino:

⁸⁸ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 69, 207.

⁸⁹ Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 94. La crítica de Deleuze no implica la selección de una dirección u otra; sólo tiene como objetivo mostrar la otra dirección: *de ahí que la potencia de la paradoja no consista en absoluto en seguir la otra dirección, sino en mostrar que el sentido toma siempre los dos sentidos a la vez, las dos direcciones a la vez (...) no se puede instaurar un sentido único para la seriedad del pensamiento(...) Lo propio del sentido es no tener dirección, no tener "buen sentido" sino siempre los dos a la vez.* Esta forma de disyunción del pensamiento estará presente en toda la filosofía deleuziana, ya sea a través del movimiento esquizo o perverso, molar o molecular, desterritorialización y reterritorialización, como afirmación de un pensamiento que no excluye sino que afirma su univocidad.

La complementariedad de las dos fuerzas del buen sentido y del sentido común es evidente. El buen sentido no podría asignar ningún principio ni ningún fin, ninguna dirección, no podría distribuir ninguna diversidad, si no se superara hacia una instancia capaz de remitir esta diversidad a la forma de permanencia de un objeto o de un mundo, que se supone presente de principio a fin (sentido común). Inversamente, esta forma de identidad en el sentido común quedaría vacía si no se superase hacia una instancia capaz de determinarla mediante tal o cual diversidad, que comienza aquí y acaba allí, y de la que se supone que dura todo el tiempo preciso para la igualación de sus partes⁹⁰ (...) Ambas funciones constituyen la justa medida como valor del juicio⁹¹

El juicio será el punto medio del buen sentido y el sentido común: la justicia como el valor del juicio, le ofrece la legitimidad de su esencia moral, por tanto está íntimamente ligado con el fundamento. Es en este sentido que sólo se juzga para fundar y para legitimar la acción de juzgar según las pretensiones del fundamento, haciendo del juicio algo positivo sólo para aquél que lo emite. Según Deleuze, el juicio es lo que caracteriza la pretensión. *Juzgar consiste por tanto en distribuir el ser en función de categorías, de géneros, de especies, de gradaciones teológicas, de jerarquías morales o epistemológicas*⁹².

Siguiendo a Deleuze, puede decirse que el fundamento como creador de la tierra y legitimador de sus distribuciones, estriadas, cuadrículadas, etc., instauro un juicio que reparte las partes correspondientes a cada pretendiente a partir de la semejanza o de la analogía con el único fin de salvaguardar el dominio de un pensamiento jerárquico de la identidad, la trascendencia, que subordina a toda fuerza múltiple y heterogénea que en todo momento amenaza y pone en cuestión los límites impuestos al pensamiento. Es en este sentido que el juicio legitima la Moral como expresión de la trascendencia imponiendo un fin determinado a las capacidades facultativas y por tanto a cada forma de existencia; reduciendo el

⁹⁰ Ibid, p. 95

⁹¹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.69

⁹² Cfr. D. Lapoujade, *op.cit*, p. 60: *Esto no solamente vale para los juicios morales, sino también para los juicios teóricos, los juicios de conocimiento, habida cuenta de la imagen del pensamiento que permite erigir.*

pensamiento y el lenguaje a un nivel interpretativo y significativo trazando organismos para la vida, reduciendo el tiempo a una forma sedentaria como producción de la espera⁹³.

Crítica al fundamento

La *Quaestio Juris* le sirve a Deleuze para emprender la crítica del fundamento como una crítica hacia cierto tipo de distribución que ofrece al pensamiento un suelo, una tierra, y a la vez legitima la distribución del pensamiento en dicha tierra bajo ciertas leyes; juicios y significaciones jerárquicas. Se juzga según el derecho, pero este derecho sólo tiene validez según la identidad del fundamento que legitima; es en este sentido que puede decirse que pensar se confunde con juzgar. El juicio por el cual se distribuye el ser en función de generalidades y categorías morales no es sólo una cuestión teórica a partir de la cual el pensamiento tomará una u otra dirección, sino que concierne a un asunto vital en la medida en que la vida como diferencia y afirmación se pone en juego.

La crítica del fundamento no se puede aislar de la crítica del juicio, ya que el juicio somete a los seres que juzga a las exigencias de un fundamento. Deleuze trata al pensamiento como una cierta imagen, es decir, como un tipo específico de movimiento. Hay que preguntarse qué imagen del pensamiento se erige en función del juicio. Responde que se trata de la imagen que cabe en la fórmula $N + 1$, que es la de la Identidad como instancia distributiva y jerárquica⁹⁴. En Deleuze, la crítica al fundamento es el emprendimiento de una batalla que tiene como objetivo cierta muerte, aquella que esconde el resurgimiento de una noche, una risa, un encuentro: Una Vida.

La crítica es ante todo hacia la imagen del pensamiento de la trascendencia. Pero no se trata de una crítica que vuelve a reinstalar el operador de la “O” como exclusión y negación de

⁹³ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Mil mesetas*, p.48: *Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios, (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse el juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse).*

⁹⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 41: *“La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho: lo que pertenece al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro, o a las opiniones históricas “¿quid juris?” Por ejemplo, perder la memoria o estar loco, ¿puede acaso pertenecer al pensamiento como tal, o se trata sólo de accidentes del cerebro que deben ser considerados como meros hechos? (...) La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho (...) Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Él es quien constituye la imagen del pensamiento.*

ciertos movimientos del pensamiento, sino que, desplaza el sentido de crítica de su instancia condenatoria o reivindicativa hacia una instancia dialogante con las fuerzas mismas de la vida. La crítica es entonces una potencia que abre posibles, debido a que asciende a la superficie un movimiento olvidado pero insistente que se expresa en la “Y” para indicar conjunción disyuntiva, o simplemente una relación de inmanencia en la que nada queda excluido o negado, pues hasta la trascendencia es parte de ella.

Si la historia de la filosofía presenta tantos planos muy diferenciados, no es sólo debido a unas ilusiones, a la variedad de las ilusiones, no es sólo porque cada uno tiene su modo, siempre renovado, de volver a conferir trascendencia; también lo es, más profundamente, a su modo de hacer inmanencia (...) Tal vez éste es el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar el plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior⁹⁵

Poner en cuestión el fundamento y el juicio tiene que ver más con el desplazamiento del pensamiento hacia una imagen que subvierte la verticalidad y pervierte la horizontalidad, que piensa las multiplicidades, al que Deleuze da el nombre de rizoma, o la fórmula de pensar a $N - 1$. Es la afirmación de la univocidad la que tendrá como consecuencia deshacer todas las formas identitarias del pensamiento, sustrayendo la materia de lo diferente y haciéndola ascender al mismo tiempo que se disipa el fundamento. Esto supone que el ser ya no estará legitimado bajo ninguna instancia trascendente, o incluso bajo una instancia inmanente de una axiomática capitalista, sino que, lo sin fondo que Deleuze piensa como el desierto, introduce una fisura en la imagen del pensamiento de la Identidad: reclamando nuevas lógicas; ascendiendo a la superficie, hormigueando los bordes: *Lo que hormiguea en los bordes de esa fisura, son las Ideas como otros tantos problemas, es decir como multiplicidades constituidas por relaciones diferenciales y variaciones de variaciones, puntos relevantes y transformaciones de puntos*⁹⁶

⁹⁵ Ibid, p. 53-62.

⁹⁶ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 383.

¿Cómo entender esta nueva imagen del pensamiento? Es aquí donde se da la necesidad para la creación del concepto de Rizoma en *Mil mesetas*, mismo que despliega la univocidad del pensamiento, y hace posible pensar lo insensible de la sensibilidad, lo inmemorial de la memoria, lo inaudible del lenguaje; la potencia del cuerpo, la multiplicidad del inconsciente.

Rizoma como imagen del pensamiento

*Nos plantan árboles, en la cabeza: el de la vida,
el del saber, etc.
Todo el mundo reclama raíces:
el poder de sometimiento es siempre arborescente.
Gilles Deleuze.*

En todo esfuerzo del pensamiento existe una imagen del mismo que es dada de hecho y que determina los medios y los fines. Como se ha mostrado, la crítica del fundamento es una crítica a la imagen “recta” del pensar, a la presuposición de la buena voluntad del pensador. El sentido común y los límites impuestos a todas las facultades tienen como pretensión combatir lo que la tradición filosófica ha denominado como “error”⁹⁷.

Para Gilles Deleuze y Felix Guattari una crítica que no llegue al corazón del pensamiento clásico difícilmente podrá violentar las reglas instituidas del pensar y sólo será un conducto hacia problemas que no liberen al pensamiento de sus imágenes que lo aprisionan. Si bien ya se había rastreado esta crítica en *Diferencia y repetición*, es en *Mil mesetas* en donde se plantea el problema del pensamiento de acuerdo con una intuición que surge de la botánica, el rizoma como desplazamiento del pensamiento arborescente, el árbol como imagen del pensamiento. Recusar cualquier fundamento implica construir un plano que logre ensanchar las relaciones moleculares e intensivas, desplegando toda la heterogeneidad en su potencia; un plano en donde la naturaleza de estas relaciones sea la disyunción incluida⁹⁸. Es en este sentido que el pensamiento de estos filósofos es un pensamiento de las multiplicidades.

Pero la multiplicidad no se puede entender desde una lógica binaria que tendría su fundamento en una imagen del pensamiento trascendente, ya que esta lógica reclama la Unidad como instancia referencial de lo heterogéneo, misma que comprende y experimenta la diferencia como negación. El Uno que deviene Dos corresponde al pensamiento clásico-

⁹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 271

dualista e incluso al pensamiento más dialéctico. Junto a Deleuze y Guattari, es plausible decir que esta imagen del pensamiento no responde a las fuerzas vitales de lo múltiple, y por tanto no franquea la barrera que existe entre pensamiento y materia⁹⁹:

Uno que deviene Dos: siempre que encontramos esta fórmula (...) estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado. La naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica.¹⁰⁰

Las multiplicidades son rizomáticas y no responden a la lógica binaria, sino que denuncian las pseudo-multiplicidades que surgen en un sistema arborescente. Una multiplicidad no refiere a una Unidad que sirva de apoyo al sujeto ni al objeto, no hay sujeto ni objeto, sino que está compuesta de dimensiones, tamaños, y conexiones que cambian y aumentan. En un rizoma no hay puntos o posiciones como ocurre en la estructura, en el árbol o en una raíz; no hay unidades de medida sino multiplicidades y variedades de medida. Sin embargo, no ha de creerse que se establece una contraposición del rizoma y la arborescencia; no se trata de excluir al árbol y dar primacía al rizoma; se trata de mostrar que los sistemas arborescentes, a los que también llaman molaes, son estructuras que encierran la posibilidad de la organización, sedimentación, estratificación de las multiplicidades. Y, no obstante, en estos sistemas arborescentes hay rupturas, fisuras, procesos de desterritorialización en estado latente, y por tanto, liberan líneas de fuga.

Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar (...) por eso nunca debe presuponerse un dualismo o una dicotomía, ni siquiera bajo la forma rudimentaria de lo bueno y de lo malo.¹⁰¹

⁹⁹ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, Mil mesetas, p. 11: *La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Incluso una disciplina tan avanzada como la lingüística conserva la base de ese árbol-raíz. Ni que decir, este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal. Y en lo que se refiere algún objeto, según el método natural, se puede sin duda pasar directamente de Uno a tres, cuatro, o cinco, pero siempre que se pueda disponer de una fuerte unidad principal, la del pivote que soporta las raíces secundarias.*

¹⁰⁰ Ibid, p. 13

¹⁰¹ Ibid, p. 15

Pero un rizoma no se deja codificar en la medida en que llena y ocupa todas las dimensiones, es un Plan de consistencia de las multiplicidades, que es como el afuera de ellas. En un rizoma sólo hay líneas: líneas de ruptura o de sedimentación, por ello el riesgo de la experimentación está latente en toda individualidad o campo social, a la vez que está el riesgo de lo contrario a la experimentación, de subjetivar los afectos, molarizar la tierra, organizar los comportamientos, y reconstituir en estas líneas de fuga un poder significativo que re-estratifique conjuntos, que re-determine un sujeto: *Los grupos y los individuos contienen micro fascismos que siempre están dispuestos a cristalizar. Por supuesto, la grama también es un rizoma. Lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar*¹⁰².

Si Deleuze y Guattari contraponen “mapa y calco”, es porque el primero se orienta hacia la experimentación que actúa sobre lo real: el mapa no reproduce una imagen del pensamiento representativo, ni un inconsciente cerrado sobre sí mismo, sino que produce líneas heterogéneas. La producción desplaza a la representación. En este sentido, el mapa constantemente conecta, modifica y re-conecta las multiplicidades, abriendo el agencement a distintas dimensiones ya sean artísticas o políticas. Mientras que el calco como representación sólo reproduce los puntos muertos: *el que imita crea su modelo y lo atrae*. El calco ha traducido el mapa en imagen y el rizoma en raíces¹⁰³.

El árbol o la raíz es la imagen del pensamiento que imita lo múltiple a partir de una unidad superior, trascendente; por tanto, los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de subjetivación de los afectos y centros de significancia lingüística. En todo sistema jerárquico, un individuo sólo puede admitir instancias superiores como constituyentes. Se trata de sistemas de transmisión que están pre-establecidos, es decir, la arborescencia preexiste al individuo que se integra en ella en un lugar preciso (significancia y subjetivación).¹⁰⁴.

¹⁰² Ibid, p. 25

¹⁰³ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 19: {La arborescencia} *Ha generado, estructuralizado las multiplicidades según sus propios ejes de significación. Ha generado, estructuralizado el rizoma, y, cuando cree reproducir otra cosa, ya sólo se reproduce a sí mismo. Por eso es tan peligroso.*

¹⁰⁴ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 21

La imagen del pensamiento arborescente ha dominado el pensamiento y la realidad occidental: la trascendencia como enfermedad del pensamiento trae como consecuencia la fragmentación del individuo; lo que domina es un interior inexistente, un Yo (je). La batalla emprendida por estos filósofos consiste en mostrar la experimentación del deseo como una potencia de irrumpir de nuevo estas sedimentaciones arborescentes que han replegado a las multiplicidades, en otras palabras, posibilitar la mirada a las lógicas rizomáticas como una nueva imagen del pensamiento.¹⁰⁵

Esta imagen permite entender que incluso si hay dualismo es sólo parte del proceso, ya que éste se toma prestado como herramienta para llegar de nuevo a la anarquía, que de ese modo resultará coronada¹⁰⁶. Por tanto las críticas que sostengan un dualismo implícito en el pensamiento de Deleuze y Guattari serán críticas que sólo tomen una parte del proceso de su pensamiento, excluyendo su relación y conexión con la univocidad, con la Inmanencia como pensamiento.

El rizoma conecta cualquier punto con otro, cualquier línea con otra, aunque las características de las singularidades que conecta sean de naturaleza distinta, por ello no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es Uno que deviene dos, ni tampoco deviene tres o cuatro. No es un múltiple que deriva de una unidad pre-existente, según el modelo de N+1; el rizoma está hecho de líneas y por tanto de direcciones cambiantes, no tiene principio ni fin, siempre está en medio y crece desbordando las multiplicidades que lo constituyen. Ya no objeto ni sujeto, sino fuerzas distribuibles en el plano de consistencia que desbordan lo Uno y lo sustraen, tal es la operación de pensar a $N - 1$. Una multiplicidad no varía sus

¹⁰⁵ Ibid, p. 25: *De todas formas estas distribuciones geográficas no nos llevan por el buen camino ¿estamos en un callejón sin salida? Qué más da. Si de lo que se trata es de mostrar que los rizomas tienen también su propio despotismo, su propia jerarquía, que son más duros todavía, está muy bien, puesto que no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno y de lo malo, ni tampoco mezclas o síntesis.*

¹⁰⁶ En este sentido, se puede afirmar que Spinoza también pasa por un dualismo dentro del segundo género del conocimiento, pero éste fue necesario para construir lo que sería la disolución del mundo, el yo y dios, es decir, el tercer género de conocimiento. Véase: G. Deleuze, F. Guattari, 1988, *Mil mesetas*, p. 25: *Si invocamos un dualismo es para recusar otro. Si recurrimos a un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo. Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos. Lograr la fórmula mágica que todos buscamos Pluralismo=Monismo, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos.*

dimensiones sin cambiar su naturaleza, por ello ésta cambia constantemente, a diferencia de la estructura o del significante como fundamento del plano de organización.

Para explicar la naturaleza del rizoma, Deleuze y Guattari inventan una serie de conceptos.; la naturaleza del rizoma es de lo que está hecho, cómo se compone. Está hecho de líneas: líneas de estratificación que son organizaciones constitutivas de estratos, *estratómetros*; líneas de muerte o *deleómetros*, reterritorializaciones que crean agujeros negros o *segmentómetros*; pero también contiene líneas de fuga y desterritorializaciones, líneas afirmativas. Hay entonces líneas segmentarías, segmentarizadas; hay líneas que se estancan o que caen en "agujeros negros"; hay líneas destructivas, que dibujan la muerte, y también las hay vitales y creadoras.

Lo que se busca es desenraizar el verbo ser, ya no preguntarse por un origen ni una meta; no intentar partir de cero, o generar un vacío en el pensamiento, mucho menos buscar un nuevo fundamento. Se trata de trazar diferentes maneras de moverse, de salir y de entrar; buscar el *Entre* del pensamiento en donde las líneas zigzaguean entre las cosas, entre los puntos, afirmando la diferencia y la consistencia de la heterogeneidad: la univocidad del ser. De esta manera, se puede pensar que el deseo como plano de inmanencia, ha sido sometido por la imagen dogmática a una trascendencia arborescente¹⁰⁷ que puede llamarse Psicoanálisis, Moral, Teología, y que tiene como pretensión negar su potencia desbordante y pivotante. La crítica al inconsciente como representación¹⁰⁸ es menos una negación del psicoanálisis y más una afirmación del deseo como proceso, producción y acontecimiento: arte de las multiplicidades moleculares¹⁰⁹ que desborda el yo como subjetividad fija.

¹⁰⁷ Se puede rastrear a nivel de la tradición filosófica el momento en el que se inscribió la carencia en el deseo, En el diálogo *El Banquete*, Platón, a través de la voz de Diótima somete al deseo a un proceso de carencia y abundancia; el deseo se determina a partir de una Idea, fundamento y trascendencia; después será el pensamiento de la trascendencia, y finalmente el discurso del psicoanálisis, que trata el deseo como carencia y legitima un fundamento trascendente o estructural. Véase Platón, *Banquete*.

¹⁰⁸ Si bien el Anti-Edipo tenía como proyecto afirmar la univocidad del inconsciente, es en *Mil mesetas* en donde se afirma la multiplicidad en su totalidad: Cfr. G. Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 278: *En Mil mesetas, el comentario sobre el "Hombre de los lobos" ("¿uno o varios lobos?") constituye nuestra despedida al psicoanálisis, e intenta mostrar que las multiplicidades desbordan la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, entre naturaleza e historia, entre el cuerpo y el alma. Las multiplicidades son la realidad misma y no presuponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad ni tampoco remiten a sujeto alguno.*

¹⁰⁹ Cfr. Ibid, p. 125: (...) *El deseo está justamente en las líneas de fuga, en la conjugación y disociación de flujos. Se confunde con ellas.*

El deseo no comporta carencia alguna. Tampoco es un dato natural; es la misma cosa que una disposición [agencement] de heterogéneos que funciona; es un proceso, no una estructura ni una génesis; es afecto, no sentimiento; es “haecceidad” (la individualidad de un día, de una estación, de una vida), no subjetividad; es acontecimiento, no cosa ni persona¹¹⁰.

3. Cuerpo sin órganos como plano de inmanencia: Deseo

El rizoma como imagen del pensamiento rastrea las conexiones de lo diferente con lo diferente y vuelve necesario el despliegue de un plano en donde todo emerge y acontece como diferencia: el plano de inmanencia, la tierra, la Molécula gigante, el cuerpo sin órganos. Sin embargo, ya no se trata de la misma tierra como base fundadora/distributiva que legitima una imagen del pensamiento arborescente, sino de una tierra que no cesa de cabalgar las fuerzas de lo diferente. Desterritorializada, en tanto que la desterritorialización es su fuerza misma, su movimiento; en este sentido es un conjunto de multiplicidades. Este cuerpo sin órganos es la vida del deseo en estado puro, y está atravesado por materias inestables no formadas, intensidades, singularidades. Se trata de partículas delirantes, materia sin dioses en la que los principios no son ideales, sino fuerzas, esencias, substancias, elementos, remisiones, producciones, y en la que las maneras de ser son modalidades en términos de intensidades, siempre producidas, resultantes, vibraciones, soplos, números. Una materia de esta naturaleza es un cuerpo sin órganos, un plano en donde las multiplicidades aún no están ligadas; todo está dado pero a un nivel intensivo no extensivo, un nivel molecular, afirman Deleuze y Guattari. Sin embargo, en dicho plano se produce a la par un fenómeno inevitable: la estratificación.

La estratificación se entiende como un sistema completo al que, inspirados en Antonin Artaud, se refieren como el *Juicio de Dios*, mismo que es preciso abandonar. Los estratos son capas del cuerpo sin órganos que forman materias, aprisionan intensidades y ligan multiplicidades:

Los estratos eran capturas, eran como “agujeros negros” u oclusiones que se esforzaban para retener todo lo que pasaba a su alcance. Actuaban por codificación y

¹¹⁰ G. Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 127

territorialización en la tierra procedían simultáneamente por código y territorialidad. Los estratos eran juicios de Dios.¹¹¹

Estratos

Pareciera como si el cuerpo sin órganos, entendido como plano de consistencia y por tanto como plano de inmanencia del deseo, una vez dado,¹¹² tuviera un impedimento para funcionar, lo que Deleuze llama un vendaje en el cuerpo sin órganos, para referirse a los estratos que lo repliegan, lo doblegan y lo instan a formar relaciones biunívocas que impiden su funcionamiento¹¹³.

Si bien se necesitan muchos estratos para hacer el *Juicio de Dios*, se consideran tres principales estratos, los cuales nos atan directamente: organización, significación y subjetivación. La organización consiste en hacerle un organismo al cuerpo sin órganos; el cuerpo se organiza según el principio de rendimiento de energías útiles, es decir, las energías de trabajo. Este estrato atrapa lo que está a punto de pasar sobre el cuerpo sin órganos, lo desvía. Este sistema va a extraer las energías útiles en función de la producción social y a inhibir las energías llamadas inútiles, que son aquellas que no persiguen ninguna finalidad. Extraer e inhibir es una doble articulación orgánica que se encuentra en la base de la constitución del organismo. Los fenómenos moleculares no son sólo tomados por grandes conjuntos estadísticos, sino que también son organizados en grandes conjuntos molares. El organismo será el re-plegamiento del cuerpo sin órganos que dará una organización a dichos órganos: *serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo, de lo contrario serás un depravado*¹¹⁴.

¹¹¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 48

¹¹² *Ibid*, p. 56: *El cuerpo sin órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. Se dice: ¿qué es el CsO?, pero ya se está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto, y nómada de la estepa.*

¹¹³ G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo*, p. 33: *La lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre producción y adquisición (...) El deseo no implica adquisición porque no carece de nada. No carece de objeto: lo produce (...) Desear es producir; producir lo real en realidad.*

¹¹⁴ Cfr. G. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 203: *El mejor ejemplo es el tono muscular. Es necesario ver al respecto las teorías de los biólogos (...) Los biólogos actuales piensan muy bien hasta qué punto el organismo es un dato estadístico, es decir, que implica una microbiología, la reducción de los fenómenos moleculares –microbiológicos– a los grandes conjuntos*

No se puede explicar el sistema de estratos a partir de un orden secuencial, pero hay que considerar que el estrato de la organización supone el de la significación, pues éste constituye el gran corte de la doble articulación y el corte de la representación. Es así que el estrato de la significación tiene lugar dentro de la representación misma: *significante y significado*. El segundo estrato hará una escisión en la representación con un fenómeno de doble articulación: *serás significante y significado, intérprete e interpretado de lo contrario, serás un desviado*¹¹⁵.

El estrato de subjetivación es génesis de la subjetivación, el punto a partir del cual se organiza el ángulo de la significancia y su apertura variable¹¹⁶. Este estrato está presupuesto por los otros dos, mide y fija lo que Deleuze enuncia como *Real dominante*¹¹⁷, y permite que lo reconozcamos como tal. Es lo que va a fijarnos y mantenernos en tal sitio de lo real dominante y a organizar casi toda nuestra comprensión y nuestra resignación a lo real dominante. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado, de lo contrario sólo serás un vagabundo.

Estos tres estratos son los elementos en las formaciones sociales y, como consecuencia, comunican a partir de consignas la exclusión inminente de cualquier desviación que ponga en peligro dicho sistema de estratos: exclusión del depravado, de aquel que hace funcionar el organismo siguiendo las energías denominadas inútiles o no productivas socialmente; exclusión del experimentador, aquel que traza un dominio de asignificancia; y exclusión del nómada, aquel que, sin punto fijo, no pertenece a ninguna sociedad. Si se está de acuerdo en que los estratos son juicios de Dios que coartan el proceso del cuerpo sin órganos, es importante aclarar que el problema a tratar no es la contraposición del cuerpo sin órganos y

estadísticos. Y también el sistema nervioso en la constitución molar de los organismos dotados de un tal sistema.

¹¹⁵ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 164. *La doble articulación descansa entonces sobre el engendramiento del significante y no sobre las relaciones de significante/significado (...) Entonces, sobre mi línea significante/significado puedo dibujar el conjunto de las figuras de expresión atraídas al significante y presas en su red (...) Del otro lado puedo hacer el círculo del significado, que será el conjunto de las figuras de contenido tomadas en el sistema.*

¹¹⁶ Cfr. *Ibid*, p. 185. Cabe resaltar que: *Cualesquiera que sean las diferencias entre la significancia y la subjetivación, cualesquiera que sean las figuras variables de su combinación de hecho, las dos tienen en común el destruir toda polivocidad, el erigir el lenguaje como forma de expresión exclusiva (...) Más generalmente, ninguna polivocidad, ningún rasgo rizomático puede ser soportado.*

¹¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Derrames I*, p. 214 Deleuze divide lo real dominante y lo real enmascarado, en donde el segundo es aquello que está encubierto por lo real dominante. Lo real enmascarado es el movimiento intensivo, o lo heterogéneo del cuerpo sin órganos.

los estratos, ya que todo acontece a la vez, todo pasa sobre el cuerpo sin órganos, tanto su inhibición como su fabricación. El problema es más bien el que concierne a esta simultaneidad paradójica, que es posible debido a que los estratos están definidos por velocidades de desterritorialización relativa e incluso absoluta que está presente en ellos desde el principio. Los estratos son efectos de espesamiento del plan de consistencia, siempre inmanente: *La estratificación es como la creación del mundo a partir del caos, una creación continuada, renovada. Y los estratos constituyen el Juicio de Dios*¹¹⁸.

Este sistema somete las multiplicidades seleccionadas a una doble articulación. La primera articulación consiste en formar u ordenar materias: contenido, mientras que en la segunda articulación todos los cuerpos organizados se vuelven expresivos, pues expresan la organización que actualizan: expresión. En un estrato siempre habrá una dimensión de lo expresable como condición de una invariancia relativa¹¹⁹. Sin embargo, la doble articulación no se distingue de la misma forma en todos los estratos; en el estrato geológico hay una linealización de la expresión, mientras que en el estrato antropomórfico hay una sobrelinealidad.

El proceso rizomático presenta en todos los estratos la distribución de doble articulación, variable según sea la organización del estrato, pero presente en cada uno¹²⁰. Entre el contenido y la expresión siempre hay presuposición recíproca, no de correspondencia ni de relación causa-efecto, es una relación de isomorfismo. Todos los estratos comunican formas,

¹¹⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 512

¹¹⁹ Ibid, 51: *Expresar siempre es cantar la gloria de Dios. Si todo estrato es un juicio de Dios, no sólo son las plantas y los animales, las orquídeas y las avispas las que cantan o se expresan, también lo hacen las rocas e incluso los ríos, todas las cosas estratificadas de la tierra. Así pues, la primera articulación concierne al contenido, y la segunda a la expresión.*

¹²⁰ Cfr. D. Lapoujade, op.cit, p. 210 Existen 3 estratos principales que se relacionan con la cuestión de las relaciones heterogéneas en la tierra: Estrato geológico, estrato orgánico y estrato antropomórfico *¿Qué observamos en efecto cuando se pasa del estrato geológico al estrato orgánico y de éste al estrato antropomorfo? Una liberación cada vez mayor de la expresión respecto de la territorialidad de los contenidos. No tratamos con el mismo modo de repetición según los estratos. En el estrato geológico la expresión permanece inseparable del contenido cuyas dimensiones o cuya voluminosidad abraza (...); sucede de otro modo en el estrato orgánico donde la expresión se libera relativamente del contenido de las materias formadas (...) ya no es la misma repetición. Los cuerpos organizados ya no expresan una estructura de tres dimensiones, sino que despejan una línea (...) Lo que cambia en el estrato antropomórfico (o aloplástico) es que la nueva forma de expresión –el lenguaje–, se desprende de las sustancias formadas, de los contenidos y se convierte en un código capaz de traducir todo, de repetir todo. El código ya no es genético sino lingüístico. Ya no es lineal, sino sobrelineal*

códigos, pasos y mezclas; todos están dados ya al mismo tiempo, todos están organizando y distribuyendo la materia intensiva.

Se puede concluir que sin los estratos, se está envuelto en una desarticulación en la que ni los sonidos parecen aportar un sostén; pero, a pesar de la necesidad de los mismos para dar consistencia a lo intensivo, ellos no agotan la vida. El “yo” como punto fijo de la subjetividad no agota las fuerzas que lo vuelven posible. *Hay una vida tanto más intenta, tanto más poderosa, cuanto que es anorgánica. Asimismo, hay devenires no humanos del hombre que desbordan por todas partes los estratos antropomorfos*¹²¹.

Agencements

Todo sistema de estratos presupone los agencements concretos, los cuales son algo distinto de los estratos, pero de alguna forma se hacen en los mismos, sólo que actuando en zonas de descodificación, “en los medios”. Deleuze y Guattari afirman que todo agencement es en primera instancia territorial¹²²; sin embargo, el agencement sigue perteneciendo a los estratos en un aspecto específico: en todo agenciamiento es necesario distinguir el contenido y la expresión, evaluar su distinción y presuposición recíproca.

Un agencement se diferencia de los estratos en la medida en que la expresión deviene un sistema semiótico, un régimen de signos, y el contenido un sistema pragmático de acciones y pasiones con los que conforma cuerpos políticos, sociales, orgánicos, geológicos¹²³; este sistema pragmático es un agencement maquínico de cuerpos. Esta doble articulación y su presuposición recíproca, multitud, manada, población y grito; glosolalia, rumor, es lo que conforma la primera cara del agenciamiento ; misma que vuelve comprensible esta pregunta: *¿qué se hace y qué se dice?*

¹²¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 513

¹²² *Ibid*: *El territorio está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos de los medios, pero que a partir de ese momento adquieren un valor de “propiedades”, hasta los ritmos adquieren aquí un nuevo sentido (...) El territorio crea el agencement. Los agencements también pueden dividirse según otro eje de referencias, por ejemplo, según los movimientos que lo animan, y que los fijan o los arrastran, que fijan o arrastran el deseo con sus estados de cosas y sus enunciados. No hay agenciamiento sin territorio, territorialidad y re-territorialización que incluya todo tipo de artificios.*

¹²³ Podemos rastrear las nociones Spinozistas de cuerpo y pensamiento, pues un cuerpo es una colectividad de otros cuerpos compuestos, al igual que el pensamiento es una composición de heterogéneos.

Los agencements establecen una relación nueva entre el contenido y la expresión: en los estratos las expresiones no forman signos, ni los contenidos acciones y pasiones; en los agencements, los enunciados o expresiones, expresan transformaciones incorpóreas que como propiedades se atribuyen a los cuerpos o a los contenidos.¹²⁴ Los agencements ligan las fuerzas, hacen que los estratos tengan relación y se traspasen unos a otros. Al respecto, Deleuze y Guattari indican: *Cada estrato era una doble articulación de contenido y expresión, los dos realmente distintos, los dos en estado de presuposición recíproca, dispersados el uno en el otro, con agencements maquínicos de dos cabezas que ponen en relación sus segmentos*¹²⁵.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede decir que un agencement maquínico es un *interestrato*, pues regula las relaciones entre los estratos, y las relaciones entre contenido y expresión. Pero en su otra vertiente es un meta-estrato, porque está orientado hacia el plan de consistencia¹²⁶. Por esta razón constituye una parte de lo real, y rompe cualquier dualismo al estar constituido también por líneas de desterritorialización que lo atraviesan y lo arrastran. Es así que el agencement es tetravalente: 1) contenido y expresión; 2) territorialidad y desterritorialización.

Los agencements no efectúan su relación con los estratos sin efectuar al mismo tiempo lo que se define como *Máquina Abstracta*. Por tanto, un agencement es aquel que efectúa la máquina abstracta y corresponde a un principio empírico, pues no tiene su razón de ser en sí mismo, sino en la propia máquina abstracta, lo cual hace posible la constante relación de los estratos con el plano de consistencia, y su constante desterritorialización y reterritorialización que a su vez permite el surgimiento de líneas de fuga.

Lo primero que hay en un agencement es algo así como dos caras o dos cabezas cuando menos. Estados de cosas, estados de cuerpos: los cuerpos se penetran, se

¹²⁴ Es importante recordar que los regímenes de signos sólo se desarrollan en los estratos aloplásticos o antropomorfos (incluidos los animales territoriales). Pero no por ello dejan de atravesar todos los estratos, y los desbordan.

¹²⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 76

¹²⁶ *Ibid*, p. 76: *Se necesita un agencement para que se produzca la relación entre dos estratos (...) Se necesitan agencements para que la unidad de composición englobada en un estrato, las relaciones entre tal estrato y los otros, la relación entre estos estratos y el plan de consistencia, estén organizadas y no sean cualquiera.*

mezclan, se transmiten afectos; pero también enunciados, regímenes de enunciados (...) Los agencements también pueden dividirse según otro eje de referencias, por ejemplo, según los movimientos que los animan, y que los fijan o los arrastran, que fijan o arrastran el deseo con sus estados de cosas y sus enunciados. No hay agencement sin territorio, territorialidad y re-territorialización (...) Pero tampoco hay agencement sin punta de desterritorialización, sin línea de fuga que lo arrastre, bien hacia nuevas creaciones, bien hacia la muerte.¹²⁷

En este sentido, todo agencement es una multiplicidad que comporta distintos términos heterogéneos y los relaciona estableciendo simpatías, siendo él mismo una simpatía, a través de distintos reinos, cuerpos, sexos de distintas naturalezas.

Máquina Abstracta

La máquina abstracta – *unas veces programa; otras, diagrama-*, opera específicamente sobre el plano de consistencia, siendo inmanente a la misma¹²⁸. Es abstracta porque al no tener un contenido definido, es indiferente a lo que distribuye en el plano, pero lo determina. Ésta máquina actúa en los agencements concretos, y se define por el cuarto aspecto de los mismos, la descodificación y la desterritorialización. La máquina abstracta distribuye los elementos diferenciales del plano según distintas relaciones; sin embargo, hay distintos modos de distribución, esto es, distintas máquinas abstractas, así como también distintos agencements. Las múltiples máquinas abstractas no son más que grados de potencia de la Máquina Abstracta, que opera específicamente en el plano de consistencia, por lo cual apenas se distingue de dicho plano. La Máquina abstracta distribuye flujos del plano de consistencia; al distribuir, traza el plano, de tal manera que puede decirse que, bajo un aspecto, el plano es producido por ella, pero, bajo otro, se puede decir que la máquina abstracta distribuye lo que se produce sobre el plano. Resulta complejo comprender este tipo de relación con la que se evita todo tipo de fisuras, oposiciones y negaciones. Según Deleuze y Guattari, la máquina

¹²⁷ G. Deleuze y Claire Parnet, *Dialogos*, p. 81, 82

¹²⁸ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, p. 63: A propósito de la máquina abstracta y su inmanencia, hay que preguntar *¿qué quiere decir inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia.*

abstracta concierne a funciones y materias, no a sujetos ni a objetos. La máquina abstracta es una función diagramática en la que no hay distinción de regímenes de signos o de formas de contenido, lo cual supone que el diagrama no conoce otra cosa que rasgos que son todavía de contenido, porque se trata de rasgos materiales; o rasgos de expresión, debido a que son funcionales; estos rasgos de materialidad y de expresividad se arrastran unos a otros, se invierten entre sí, y se confunden en un movimiento de desterritorialización común.

Estas máquinas son abstractas, singulares, creativas y están en composición simultánea mientras componen el plan de consistencia. ¿Qué pasa entonces con los estratos y la distinción de contenido y expresión que incluso se da en los agencements? La distinción real de contenido y expresión sólo se hace en los estratos, pues es en ellos en donde aparece la doble articulación antes mencionada, mientras que en la máquina abstracta se ponen en continuidad las distintas variables de contenido y expresión. Es así como alcanzan su estado máximo de relatividad, pues se trata de materiales de una misma materia, materiales que permanecen en una materia. Sin embargo, lo que Deleuze y Guattari denominan “rasgos” permite que esta distinción subsista; es decir, hay rasgos de contenido definidos como materias no formadas, y por tanto como intensidades; y rasgos de expresión que definen en términos de funciones no formales, o simplemente tensores; pero dicha distinción se desplaza en tanto que concierne a los grados máximos de desterritorialización¹²⁹.

Las máquinas abstractas no estarían presentes si no tuvieran la potencia de acelerar y extraer signos y partículas desestratificadas. Todo lo anterior refiere a la máquina abstracta inmanente al plan de consistencia¹³⁰; esto no impide que la misma pueda servir de modelo trascendente, a fuerza de sobre-codificar al agencement a partir de un significante y un sujeto.

Las máquinas abstractas no existen simplemente en el plan de consistencia en el que desarrollan diagramas, ya están presentes, englobadas o encastradas en los estratos en

¹²⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p.62: Es importante aclarar que: *En efecto, la desterritorialización absoluta implica un “desterritorializante” y un “desterritorializado”, que en cada caso se distribuyen uno para la expresión, el otro para el contenido, o a la inversa, pero que siempre vehiculan una distinción relativa entre los dos. Por eso la variación continua afecta necesariamente al conjunto de contenido y expresión, pero no por ello deja de distribuir dos papeles disimétricos como elementos de un solo y mismo devenir, o como los cuantos de un solo y mismo flujo”*

¹³⁰ *Ibid.* P, 52: *La consistencia no es totalizante, ni estructurante sino desterritorializante (un estrato biológico, por ejemplo, no evoluciona por elementos estadísticos, sino por máximos de desterritorialización.*

general, o incluso instaladas en los estratos particulares (...) Hay, pues, como un doble movimiento: uno por el que las máquinas abstractas actúan sobre los estratos y hacen que constantemente algo se escape de ellos, otro por el que son efectivamente estratificadas, capturadas por los estratos¹³¹.

De forma general vislumbramos dos estados de la máquina abstracta: 1. Unas veces incluida – capturada - por los estratos en donde asegura desterritorializaciones relativas o absolutas que se constituyen como negativas, orienta los flujos hacia significancias y subjetivaciones, es decir remite a nudos de arborescencias. 2. Otras veces se desarrolla en un plano de consistencia, lo determina, el cual le confiere su capacidad diagramática que le permitirá una desterritorialización positiva mediante la formación de nuevas máquinas abstractas para liberar los flujos al deshacer a su paso los estratos. La máquina abstracta traspasa las paredes de significancia haciendo surgir rizomas y fugas creadoras¹³².

Pero incluso cuando una máquina abstracta sobrecodifica y hace del agenciamiento una expresión despótica que impone una significancia y una subjetividad determinada, siempre habrá movimientos de desterritorialización que “minen” el plan de organización; por ello no es plausible dualizar el plano de consistencia como heterogeneidad pura y el plano de organización como sedimentación o estratificación absoluta. En todo proceso de organización hay movimientos de fuga que pueden socavarlo, así como en todo proceso de desterritorialización existen peligros de abolición y sedimentación¹³³.

Podemos concluir que existe una presuposición recíproca entre máquina y agenciamiento, entendidas como causa y efecto que se constituyen entre sí en una relación inmanente y co-

¹³¹ Ibid, p. 146

¹³² Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, p. 63: *¿qué es un diagrama? Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder, según las características analizadas precedentemente (...) El diagrama o la máquina abstracta es el mapa de relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables, y que en cada instante pasa por cualquier punto.* y Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas*, PP.193

¹³³ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 296: *No existe un dualismo entre las máquinas abstractas sobrecodificadoras, y las máquinas abstractas de mutación: estas últimas se encuentran segmentarizadas, organizadas, sobrecodificadas por las primeras, pero al mismo tiempo las minan, puesto que cada una actúa sobre la otra en el seno del agencement. Tampoco existe dualismo entre el plano de organización trascendente y el plano de consistencia inmanente: éste último no cesa de arrancar partículas a las formas y a los sujetos del primero (...) pero al mismo tiempo el plano de organización trascendente se construye sobre el plano de inmanencia, trabajándolo para bloquear los movimientos, fijar los afectos, organizar las formas y los sujetos.*

extensiva a todo campo social.¹³⁴ (Deleuze, Foucault 63) “*Existe, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos.*”

Cartografiar el deseo: hacia una experimentación de líneas de fuga

*Forzar la puerta del presente.
Probar. Fracasar. Probar de nuevo.
Atacar. Construir. Vencer.
En cualquier caso, sobreponerse.
Vivir, pues. Ahora.
Comité Invisible.*

Si bien se ha mostrado el proceso en el cual se hacen cortes en el plano de consistencia que permiten diferenciar distintas multiplicidades a un nivel visible o fenoménico, es importante remarcar que esto acontece por asalto, es decir, todo se da al mismo tiempo. Todo está ya estructurado, agenciado, maquinado; y toda máquina es inseparable del plano que traza. Siempre estamos molecularmente en fuga y molarmente captados; lo molar y lo molecular, el plano de organización y el plano de inmanencia, si bien son distintos por derecho, están ya mezclados de hecho.

Todo agencement abre la posibilidad de rastrear las líneas de fuga, aunque éstas carecen de territorio, que convergen con su cuarto aspecto, la desterritorialización¹³⁵. Junto a Deleuze y Guattari, se piensa el deseo como un plano de consistencia que sólo puede existir agenciado o maquinado, lo cual no implica una carencia del mismo; por el contrario, es lo que indica su positividad. El plano de consistencia o plano de inmanencia se caracteriza por incluir las

¹³⁴ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, p.63

¹³⁵ G. Deleuze, Claire Parnet, *Dialogos*, p.91 *En su contenido, los agencements están poblados de devenires y de intensidades, de circulaciones intensivas, de todo tipo de multiplicidades (jaurías, masas, especies, razas, poblaciones, tribus (...)) En su expresión, los agencements manejan artículos o pronombres indefinidos que en modo alguno son indeterminados (“un” vientre”, “unas personas”), verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que indican procesos (nombres propios que no son personas, sino acontecimientos).*

neblinas, las pestes, los contagios virales, los vacíos, los saltos, las inmovilizaciones, los suspensos, las precipitaciones. El fracaso también forma parte del plano, es omnienvolvente. No se puede concebir un deseo en un plano que no pre-existe; el cuerpo sin órganos no preexiste ni existe, insiste. Todo cuerpo sin órganos es concebible como algo que debe ser trazado, construido. De lo que se trata es de rastrear el mapa, cartografiar las posibles líneas de fuga, pero también aquellas líneas de abolición o de fascismo. Según Deleuze, son las organizaciones de formas, o el plano de organización, las que incapacitan el deseo; las organizaciones segmentarias y molares someten el deseo a la ley, a la carencia, a los puntos de subjetivación. Por ello es vital construir agencements colectivos que nos permitan poblar el plano de inmanencia, afirmando lo heterogéneo en su potencia creativa.

En realidad, habría que decir que todo agencement es colectivo por sí mismo, y por lo tanto, no importa que se emprenda una huida de las organizaciones a nivel individual, puesto que todo deseo es un asunto de pueblo, de masas, es una cuestión molecular¹³⁶. El deseo es inseparable del plano de consistencia que debe construirse a cada paso, pieza a pieza, y también es inseparable de los agencements en ese plano de sus conjugaciones y emisiones. El deseo está hecho de líneas que se entrecruzan, se conjugan, se obstaculizan y constituyen distintos agencements en un plano de inmanencia. El agencement maquínico del deseo desplaza al sujeto de su punto de subjetivación fija y lo libera de su relación: sujeto constituyente/objeto constituido, haciendo de la subjetividad el plano por el cual diferentes líneas vitales expresan fuerzas impersonales¹³⁷:

¹³⁶ “Sólo hay políticas de agenciamientos, incluso en el niño, en este sentido todo es político (...) sólo hay devenires y bloques”. G. Deleuze, Claire Parnet, *op cit*, p, 110. Apunta Santiago Díaz: “Así la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuga, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se le escapan, entre los devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas. Véase: Santiago Díaz, *Arte y pensamiento en Gilles Deleuze. Una experiencia lúdico-estética más allá de la interpretación, Fedro: revista de estética y teoría de las artes, número 13*, página 70, 2014.

¹³⁷ S. Torres-Ornelas, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, p. 59: *La actividad excelsa de la vida es acrecentarse en y por los modos de ser de la fuerza, en las relaciones que no ponen a flote ningún significado, sino que únicamente “expresan”: las fuerzas son expresivas. Lo esencial a la fuerza, según Deleuze, es la relación, la cual no implica evolución ni progreso, sino expansión en términos de incremento de intensidad porque su actividad consiste en apropiarse de los cuerpos; incrementa relacionando elementos heteróclitos que definen diferentes estratos (...) La expresión posee un contenido sumamente complejo en la filosofía de Deleuze, ya que no se refiere a una función*

Deleuze trata a los sujetos como torbellinos de polvo suspendidos. El torbellino de polvo desafía la unidad cerrada, y el sujeto se decide por una toma de posición que no termina jamás porque se trata de un ser vivo que gira sobre sí mismo torciendo la dirección que lo sujeta (...) El impulso irrefrenable de estos giros borra los límites que convierten el cuerpo en una corporación, y los formalismos que lo designan en términos de persona identificada con un Yo unificado. Lo que va siendo arrojado de esta vorágine es una individualidad impersonal.¹³⁸

Esta individuación impersonal se compone de diferentes líneas. Es en este sentido que se afirma la posibilidad de una cartografía del deseo, siendo la experimentación esa apertura que esboza las caídas, los impulsos o las desviaciones del deseo. Deleuze afirma que estamos hechos de diferentes líneas: segmentarias duras, es decir las líneas de la familia, el trabajo, la profesión, la escuela, el ejército, la fábrica. Segmentos bien determinados y específicamente fijados que nos cortan por todas partes. Somos *Paquetes de líneas bien segmentarizados*.

Por otro lado, existen líneas de segmentaridad flexible que hasta cierto punto se podrían denominar moleculares. Atraviesan a los individuos pero también a los grupos y a las sociedades. Éstas trazan modificaciones que se desvían de la segmentaridad dura potenciando micro-devenires con distintas posibilidades, porque se atraviesa un umbral que no necesariamente coincide con un segmento de las líneas más visibles. Estamos atravesados por segmentos duros que indican un profesor, un juez, un abogado, etc. Pero también nos atraviesa la otra línea flexible que deshace todo el tiempo esa organización mediante movimientos de atracción y repulsión, cambios que no coinciden con el segmento duro.

Por último, hay un tercer tipo de línea, *una línea simple, abstracta, y sin embargo es la más complicada de todas, la más tortuosa: es la línea de gravedad o de celeridad, la línea de fuga y de mayor pendiente*¹³⁹. Esta línea surge cuando se logra separar de las otras dos – segmentaria dura y flexible –, pero esto sería válido sólo en caso de que haya posibilidad de trazarla y conseguirla dentro del agencement, ya que muchas veces se carece de ella. En otro

lingüística; no indica el elemento que asocia el significante con el significado. De hecho, la expresión no expresa ningún significado (...) Es el fulgor que se fuga de los cuerpos.”

¹³⁸ S. Torres-Ornelas, op.cit, p. 45

¹³⁹ G. Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, p142

sentido, esta línea está presente desde siempre sin ser reducida al destino ni a la determinación. Tal vez la línea abstracta es aquella que posibilita la existencia de las otras líneas; sin embargo ésta no es la problemática que concierne a la línea abstracta. Lo importante es recordar que las tres líneas, en tanto inmanentes, están imbricadas las unas en las otras¹⁴⁰:

(...) Unas veces tres líneas, de las que una sería la nómada, otra la migrante, y otra la sedentaria (...) Pero otras veces no habría más que dos, puesto que la línea molecular aparecería únicamente como oscilando entre los dos extremos por la conjugación de flujos de desterritorialización (...) Y otras no habría más que una, la línea primera de fuga, de linde o de frontera, que se relativiza en la segunda línea, que se deja interceptar o cortar en la tercera.¹⁴¹

Se desea sin carecer de nada, pero no sin riesgo ni peligro. En una vida siempre hay varios ritmos, distintas velocidades e intensidades; por ello cuando se emprende la creación de un cuerpo sin órganos individual o colectivo, cuando se desplaza el deseo de la carencia y la representación a la producción y creación de fuerzas impersonales, es de vital importancia conocer sus posibles movimientos de abolición.

Minar la línea de segmentaridad dura acarrea un peligro que no sólo refiere a las relaciones de un individuo con los distintos tipos de estados, entendidos en tanto efectuación de máquinas abstractas binarias o sobrecodificadoras, sino que concierne también a las formas de percepción y acción de dicho individuo o grupo, concierne entonces a los regímenes de signos, a las semióticas vigentes. Los segmentos que atraviesan los cuerpos están constituidos de una rigidez que hace de la pasividad el fenómeno de hecho, siendo el miedo lo que legitima y perpetúa dicha línea. Abolir esta línea sin el mínimo de prudencia a partir de una desterritorialización absoluta, traería consigo la auto-destrucción e incluso la muerte:

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, . 145 Se apunta sobre las segmentaridades y las máquinas abstractas y/o binarias: “*Los segmentos dependen de máquinas binarias, muy diversas según las necesidades. Máquinas binarias de clases sociales, de sexos: hombre-mujer; de edades: niño adulto; de razas: blanco-negro; de sectores: público-privado; de subjetivaciones: en-fuera de nosotros. Máquinas binarias complejas en la medida en que se cortan o chocan unas con otras, se enfrentan y nos cortan a nosotros mismos en todos los sentidos (...) no son meramente dualistas sino más bien dicotómicas: pueden actuar diacrónicamente.*”

¹⁴¹ *Ibid.*, p.155.

“*Mimad los estratos*”, en eso consistiría la experimentación: suavizar la línea; desviarla e inmovilizarla; ardua lucha contra sí mismo.

La segmentaridad molecular flexible no basta por sí misma, no basta su trazo o creación en determinado individuo o agencement. Es aquí en donde tiene lugar el problema de los microfascismos; la línea flexible minimiza los peligros o los subjetiviza: una intensidad que se vuelve peligrosa, un umbral que franquea demasiado rápido, se vuelve imposible de soportar. La línea queda capturada en un agujero negro y es mucho más peligrosa que la línea segmentaria dura. Las diferentes resistencias y sus procesos de subjetivación marginal como reivindicación de una “Identidad” o una “Justicia” anclan los movimientos moleculares en un repliegue segmentario, en una seguridad, y en una dependencia micro-fascista: *Los Stalin de los grupúsculos, los justicieros de barrio, los micro-fascismos de las bandas (...) Somos la vanguardia, somos los marginales*. Estas dos líneas en su velocidad mortuoria se pueden mezclar y alimentar mutuamente haciendo la organización segmentaria todavía más dura, gestionando molarmente los pequeños terrores micro-fascistas, hundiendo la red molecular en agujeros negros. Hundidos cada uno en su agujero negro, ejerciendo en cada espacio individual la reproducción molar del policía, del juez, del sacerdote.

La línea de fuga es el derecho y el hecho de lo intempestivo: tiempo del infinitivo, un día, una noche, una vida. Al trazarse no escapa de los peligros mortuorios; estas líneas también corren el riesgo de ser interceptadas, sobrecodificadas, segmentarizadas. Pueden precipitarse en agujeros negros; sin embargo tienen un riesgo particular que se comprende bajo la noción de *Pasión de abolición*.

¿Por qué hasta la música da tantas ganas de morir?. Siempre existirá cierta tensión entre la línea de fuga entendida como el “entre” en el cual zigzaguean y acontecen los devenires y las líneas segmentarias duras. La línea de fuga puede ser capturada por las otras dos líneas incluso destruirse a sí misma y a las demás: ahí radica su especificidad¹⁴².

¹⁴² Ibid, p 157-161: *En resumen, la línea de fuga, cada vez que es trazada por una máquina de guerra, se convierte en línea de abolición, de destrucción de las demás y de sí misma. Y ahí es donde radica el peligro específico de este tipo de línea, peligro que se mezcla, pero que no se confunde, con los peligros precedentes.*

La invitación implícita es trazar un plano de inmanencia en donde sólo deseemos desear, producir un cuerpo sin órganos en donde produzcamos posibles mundos, heterogeneidades de alegría, intensidades impersonales cualitativas y no cuantitativas. La experimentación del deseo requiere la suficiente prudencia; pero también el ejercicio de la pregunta como fisura del sentido común y sobre todo el despliegue de una cartografía de líneas individuales que no difieren de las colectivas. ¿Cómo trazar la línea de fuga sabiendo que nos conduce a la abolición?, ¿cómo saltar, minar las trampas y hacer del mismo proceso una afirmación continua?

Hay deseo cada vez que hay constitución de un cuerpo sin órganos bajo una relación molar o molecular. Siguiendo a Deleuze, es posible decir que muchos tipos de cuerpos sin órganos; así, los cuerpos sin órganos cancerosos, los fascistas, cuerpos sin órganos que son máquinas de abolición, o cuerpos sin órganos que son agujeros negros que se han replegado en los aparatos de poder. Estos cuerpos sin órganos han proliferado en el estrato, deseando su propio aniquilamiento, y manifestándose como deseo de dinero, deseo de ejército, deseo de policía y deseo de Estado. Pero en todos estos casos se sigue tratando del deseo: *El deseo va hasta ese extremo: unas veces desear su propio aniquilamiento, otras desear lo que tiene el poder de aniquilar*¹⁴³.

Por ello tal vez se vuelva necesario re-pensar las condiciones actuales ¿Cómo hacernos un cuerpo sin órganos sin que éste devenga mortuario? ¿Es posible desear el deseo sin sucumbir ante los repliegues de las segmentaridades duras? ¿Cómo afirmar la vida, la alegría, resistiendo a la tristeza? La prueba del deseo no es entonces denunciar los falsos deseos, sino distinguir en el deseo mismo aquello que remite a la proliferación de los estratos, a la desestratificación demasiado violenta, y aquello que permite el trazo del plan de consistencia.

Se trata de emprender la huida ante las organizaciones impuestas por un fundamento de la trascendencia, pero ¿qué tipo de experimentación?, ¿qué nivel de prudencia?

El conjunto de todos los CsO sólo puede ser obtenido en el plan de consistencia por una máquina abstracta capaz de englobarlo e incluso trazarlo, por agenciamientos capaces de conectarse con el deseo, de cargar efectivamente con los deseos, de asegurar en ellos las conexiones continuas, las uniones transversales. De lo contrario,

¹⁴³ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 169

los CsO del plan permanecerán separados en su género, marginalizados, reducidos a sus propios medios, mientras que en el “otro plan” triunfarán los dobles cancerosos o vaciados¹⁴⁴.

Capítulo III: Eternidad vivida. Por una estética de la alegría

*Cuanto más entendemos las cosas singulares,
más entendemos a Dios.
Spinoza, É, V, Prop. 24*

Piedra incandescente

¿Por qué escribir sobre Spinoza y Deleuze? ¿No son acaso dos ráfagas intempestivas que acontecen en el plano de inmanencia resonando, conectando fugas y destruyendo toda jerarquía? La filosofía puebla el plano de inmanencia a través de la creación de conceptos, mismos que en su capacidad conectiva, vertical y consistente son coordenadas sin jerarquía; colores uniformes sin niveles: devenires. El plano de inmanencia –el cual es pre-filosófico– toma prestado del Caos determinaciones que convierte en movimientos infinitos o en rasgos diagramáticos; por tanto, se presupone una multiplicidad de los mismos, debido a que ninguno abarcaría todo el caos sin recaer en él, y cada uno retiene sólo movimientos que se dejan plegar juntos.¹⁴⁵

Todo apuntaría entonces a los modos infinitos de hacer inmanencia, incluso si la trascendencia se configura como su cuerpo sin órganos canceroso. En este sentido, cada plano selecciona lo que le pertenece por derecho al pensamiento, siendo en sí mismo una singularidad múltiple que se expresa como Uno-Todo, variando en su distribución y su forma. ¿Se puede afirmar que Deleuze y Spinoza habitan el mismo plano de inmanencia?

Si la historia de la filosofía presenta varios planos muy diferenciados, no es sólo debido a unas ilusiones, a la variedad de las ilusiones, no es sólo porque cada uno

¹⁴⁴ Ibid, p. 170

¹⁴⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 150-160: (...) *Porque el devenir no cesa de pasar una y otra vez por sus componentes y de volver a traer el acontecimiento que se actualiza en otro lugar, en otro momento (...) El concepto posee una potencia de repetición, que se distingue de la potencia discursiva de la función. En su producción y su reproducción, el concepto posee la realidad de un virtual, de un incorpóreo, de un imposible, a la inversa de las funciones de estado actual, de las funciones de cuerpo y vivencia. Establecer un concepto no es lo mismo que trazar una función, a pesar de que haya movimiento en ambos lados, a pesar de que haya transformaciones y creaciones tanto en un caso como en el otro.*

tiene su modo –siempre renovado- de volver a conferir trascendencia; también lo es, más profundamente, a su modo de hacer inmanencia¹⁴⁶.

Por tanto, más que afirmar analogías conceptuales entre Deleuze y Spinoza, se plantea su resonancia y vibración conceptual. Siguiendo a Deleuze, se entiende el concepto como una ordenación de componentes por zonas de proximidad, sin basamento; es una composición de heterogéneos que al definirse por su consistencia y endo-consistencia conserva siempre su resonancia¹⁴⁷. Los conceptos son acontecimientos inmanentes al plano de consistencia, y son singulares; configuran la maquina abstracta, abren el agencement cerrado y lo convierten en un agencement de otro tipo, molecular, cósmico, en diagrama. Es en este sentido que no se retoma la filosofía de Deleuze y la de Spinoza desde una relación histórica-conceptual, ya que no se piensa el concepto a partir de un tiempo lineal, sino a partir de un tiempo coexistente que Deleuze explica como un devenir infinito de la filosofía mediante la forma del Aión.

Se plantean multitud de problemas que se refieren tanto a la filosofía como a la historia de la filosofía. Los estratos del plano de inmanencia ora se separan hasta oponerse unos a otros, y resultar conveniente cada uno para tal o cual filósofo (...) A lo largo de un periodo dilatado, unos filósofos pueden crear conceptos nuevos sin dejar de permanecer en el mismo plano y suponiendo la misma imagen que un filósofo anterior (...) ¿no será otro plano que se ha tejido en las mallas del primero? (...) ¿Puede decirse que un plano es <mejor> que otro, o por lo menos que responde o no a las exigencias de la época? (...) Los paisajes mentales no cambian sin ton ni son a través de las épocas (...) Así pues, el tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los superpone en un orden

¹⁴⁶ Ibid, p. 53

¹⁴⁷ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*: A propósito de la endoconsistencia y exoconsistencia del concepto: (...) *En segundo lugar, lo propio del concepto consiste en volver los componentes inseparables dentro de él: distintos, heterogéneos y no obstante no separables, tal es el estatuto de los componentes, o lo que define la consistencia del concepto, su endoconsistencia. (...) Pero éste posee también una exoconsistencia, con otros conceptos, cuando su creación respectiva implica la construcción de un puente sobre el mismo plano. Las zonas y los puentes son las junturas del concepto.*

estratigráfico. Se trata de un devenir infinito de la filosofía, que se solapa pero no se confunde con su historia (...) La filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas¹⁴⁸.

Se vislumbra que los conceptos son creados desde la necesidad de su emergencia en el plano de Inmanencia, y es en este sentido que existe una correlación entre los conceptos y el plano de inmanencia. Retomando la visión de Deleuze acerca de la filosofía como constructivismo, se afirman sus dos aspectos: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son olas múltiples que suben y viajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que enrolla y desenrolla. Por tanto el pensamiento es velocidad infinita que necesita de un plano que se mueva en sí mismo infinitamente. La filosofía empieza con la creación de conceptos, pero el plano de inmanencia es pre-filosófico, es presupuesto en la medida en que los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual.¹⁴⁹ Pre-filosófico no significa que preexista, sino que éste no existe allende a la filosofía; es en este sentido que Deleuze y Guattari afirman que la filosofía no puede ser comprendida exclusivamente en un modo filosófico o conceptual, sino que debe comprenderse en su modo no filosófico. La filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella y no obstante le es inseparable, un plano de inmanencia; por tanto, la filosofía es a la vez creación de conceptos e instauración del plano: *“El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración”*¹⁵⁰.

El plano de inmanencia es la imagen del pensamiento rizomático; es aquel que garantiza el contacto de los infinitos conceptos que lo pueblan, y se da a sí mismo una imagen de lo que significa pensar, esta imagen del pensamiento reivindica solo el movimiento que puede ser llevado al infinito:

Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito, o el movimiento del infinito. Él es quien construye la imagen del pensamiento, pero (...) el movimiento infinito es doble (...) El movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser.¹⁵¹

¹⁴⁸ Ibid, pp. 59, 60, 61

¹⁴⁹ Ibid, p. 39

¹⁵⁰ Ibid, p. 45

¹⁵¹ Ibid, p. 41

La posición de la inmanencia dentro de la filosofía es el problema que acontece en cada etapa “histórica”, cada vez que la inmanencia se interpreta siendo causa “de algo”, se produce una confusión en el plano y en el concepto, se produce la trascendencia como ilusión del pensamiento: (...) *Cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanente a algo, se puede tener seguridad de que este Algo reintroduce lo trascendente*¹⁵². Deleuze propone que la Inmanencia es la piedra incandescente de cualquier filosofía, al asumir todos los riesgos que ésta tiene que afrontar, todas las condenas y persecuciones que padece; la inmanencia no acontece como un problema meramente abstracto o teórico, es un problema eminentemente vital, práctico.

No se percibe a primera vista por qué motivo la inmanencia es tan peligrosa, pero es así. Engulle a sabios y dioses. Por lo que respecta a la inmanencia o al fuego se reconoce al filósofo (...) Pero entonces “peligro” adquiere otro sentido: se trata de las consecuencias evidentes, cuando la inmanencia pura suscita en la opinión una firme reprobación instintiva, y cuando la naturaleza de los conceptos creados incrementa además esta reprobación. Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan¹⁵³.

¿No fue aquel filósofo judío excomulgado quien afirmó la inmanencia en total alegría, sin temor y sin esperanza? Spinoza, aquel filósofo que en su plenitud de ánimo sabía que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y la concibió como un plano recorrido por los movimientos del infinito creando en todo instante ordenadas intensivas. El príncipe de la inmanencia que dio caza por doquier a la trascendencia, negando todo pacto con la misma. Spinoza le confirió al pensamiento velocidades infinitas; son los conceptos de la *Ética* aquellos que despliegan el plano de inmanencia. Spinoza, el vértigo de la inmanencia, el filósofo del devenir, beatitud intempestiva en donde sólo cabe hablar de música, de vientos, de cuerdas, de amaneceres, de afectos: Deseo¹⁵⁴.

La inmanencia acontece como plano de experimentación del deseo, ¿no es la *Ética* el grito filosófico que encausa el deseo como experimentación? Alcanzar las velocidades del

¹⁵² Ibid, p. 49

¹⁵³ Ibid, pp. 46-49

¹⁵⁴ Ibid, p. 52

pensamiento del libro V de la *Ética*, experimentar la beatitud como línea de fuga afirmativa supone un recorrido titubeante, una experimentación que inscribe un peligro mortuorio e incluso fascista: peligro del deseo mismo. *Difícil sin duda tiene que ser lo que rara vez se halla* (É, V, e).

Precisamente porque el plano de inmanencia es pre-filosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente razonables y racionales. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu (...) Pensar es siempre seguir una línea de brujería¹⁵⁵.

Prudencia y Alegría: La experimentación del cuerpo sin órganos y la teoría afectiva Spinozista

*Locos, viajeros, nómadas de la estepa,
tanteando como ciegos,
somos arrastrados en el cuerpo sin órganos,
en él combatimos, somos vencidos y vencemos,
conocemos las fabulosas caídas y las más inauditas victorias,
buscamos nuestro sitio.
Deleuze y Guattari, *Mil mesetas**

En el cuerpo sin órganos sólo las intensidades circulan; es el cuerpo sin órganos quien las produce y las distribuye, pero, ¿qué se produce?, ¿bajo qué experimentación? Y lo más importante ¿bajo qué nivel de prudencia?

¿No sería la *Ética* el gran libro sobre el Cuerpo sin órganos? Los atributos son los tipos o los géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades cero como matrices productivas. Los modos son lo que pasa: ondas, vibraciones (...) intensidades producidas a partir de tal matriz¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Ibid, p. 46

¹⁵⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 159

Spinoza entiende por intensidad aquello que nos constituye y caracteriza en tanto esencia, misma que se efectúa como conjunto infinito de cuerpos; en este sentido, el proceso de individuación no sólo estaría ligado a los tres géneros de conocimiento en un sentido abstracto, sino que constituiría una experimentación del deseo mismo desde una noción práctica. Como se ha mencionado, todo individuo al ser uno de los infinitos modos de la substancia, constituye un grado intensivo de potencia que expresa la esencia misma del modo: se trata de grados físicos de potencia. Pero dicha esencia se expresa y se constituye necesariamente en una relación extensiva, en donde lo que caracteriza al individuo son las relaciones bajo las cuales ciertas partes le pertenecen y perseveran en la existencia.

El modo finito está constituido por infinidad de cuerpos simples (É, II, Post. I, II, III, VI), que le pertenecen bajo ciertas relaciones, las cuales a partir del conatus perseveran en su efectuación, buscan actualizarse infinitamente. En este sentido todo modo finito para perseverar en su ser, buscará componerse con distintos cuerpos y modos, efectuando su capacidad de afectar y ser afectado, es decir, expresando su potencia.

Se vuelve necesario entender al individuo como relación, para desplegar un plano en donde la diferenciación, es decir la potencia –individuación- sea entendida como parte intensiva y a la vez sea inseparable del movimiento de composición. Es gracias a esta forma de individuación que se vuelve posible una cartografía del deseo, en tanto que el individuo como trazado de líneas tiene la capacidad de trazar una línea de fuga expresada como una individuación impersonal capaz de lograr la apertura del agencement, su desterritorialización:

Existe un Agencement Spinoza: alma y cuerpo, relaciones, encuentros, capacidad de ser afectado, afectos que realizan esa capacidad, tristeza y alegría que cualifican esos afectos. Con Spinoza la filosofía se convierte en el arte de un funcionamiento, de un agencement. Spinoza, el hombre de los encuentros y del devenir, el filósofo a la garrapata, Spinoza el imperceptible, siempre en el medio, siempre huyendo aunque apenas se mueva.¹⁵⁷

¹⁵⁷ G. Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, p. 72

En torno a este campo se vuelve posible la creación de un cuerpo sin órganos que no sólo tenga como objetivo mimar los estratos, sino afirmar la alegría como movimiento intempestivo, y la beatitud como devenir impersonal. Esto implica hacer del deseo una experiencia activa, es decir, construir la experiencia de la eternidad en la existencia, y es en esta construcción en donde los tres géneros de conocimiento estarían íntimamente ligados tanto a la creación como a la abolición de las posibles líneas de fuga.

La *Ética* vislumbra tres posibles planos de experimentación¹⁵⁸, de los cuales, dos serán el núcleo central para la comprensión del deseo como constitución de la vida. Los tres géneros de conocimiento despliegan la posibilidad de trazar múltiples líneas de experimentación, el individuo busca necesariamente líneas de alegría (pasión y acción), sin embargo dichas líneas pueden ser quebradas, destruidas, abolidas.

En el primer género de conocimiento se está a merced de la pasión, sin embargo también se experimenta; se buscan líneas de alegría, pero cualitativamente se está en el mundo de los signos. El deseo no le pertenece al individuo en tanto que éste sólo percibe las disminuciones y aumentos de potencia a partir de los efectos de sus encuentros: se es arrastrado por mareas interminables de afecciones:

Mis afectos son pasiones, en el encuentro que hago con otros cuerpos, son la simple percepción del efecto del cuerpo exterior sobre el mío. En tanto que conozco los cuerpos por el efecto exterior que tiene sobre mí, puedo decir que mis afecciones son inadecuadas y que mis afectos son pasiones, ya sean de alegrías o tristezas¹⁵⁹.

Y sin embargo, este género de conocimiento también es la experimentación del deseo mismo, incluso cuando éste busque su propia abolición, su esclavitud, sus pasiones. Estas líneas pasionales pueden ser de abolición, y hasta mortuorias, sin negar que pertenecen al mismo deseo entendido como proceso en el cual desarrolla un campo de inmanencia.

En el segundo género de conocimiento existe una selección de alegrías, a partir del primer esfuerzo de la razón como expresión de la forma positiva de la esencia de la substancia, y las

¹⁵⁸ Cfr. D. Lapoujade, *op.cit.*, p. 296: David Lapoujade retomando a Deleuze afirma la existencia de las *tres Éticas*, es decir los tres géneros de conocimiento: *Si bien las tres Éticas corresponden a los tres géneros de conocimiento, corresponden también a tres regímenes de Luz: En primer lugar, modos de existencia (o género de conocimiento) tales que los cuerpos se hacen sombra unos a otros.*

¹⁵⁹ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 305

fuerzas afirmativas de su existencia, es el nivel del atributo pensamiento¹⁶⁰. Se vuelve posible la noción común que en su vertiente práctica es el arte de los buenos encuentros. Ya no se vive sobre un ritmo en donde se espera perpetuamente el efecto de los cuerpos exteriores, sino que se comienza a seleccionar, a organizar el encuentro a partir de la comprensión de las relaciones de composición entre los cuerpos que se afectan mutuamente. Si bien las nociones comunes son ideas adecuadas, se forman a partir de la experiencia, por tanto la construcción del cuerpo sin órganos, la posesión de la potencia, comienza a partir de las nociones comunes más particulares, lo cual supone comenzar por los deseos más sencillos.

Ocurre entonces que las nociones comunes son ideas prácticas relacionadas con nuestra potencia; contrariamente a su orden de exposición, que sólo concierne a las ideas, su orden de formación concierne a los afectos, muestra cómo el espíritu < puede ordenar sus afectos y encadenarlos entre sí >. Las nociones comunes son un arte, el arte de la ética misma: organizar los buenos encuentros. Compartir las relaciones vividas, formar las potencias, experimentar¹⁶¹.

En Spinoza la experimentación del deseo consiste en completar la capacidad de afectar y ser afectado por tanto no existe carencia en la potencia, no existe un momento en que la capacidad de afección no se efectúe, incluso en el primer género de conocimiento. En este sentido es posible afirmar que nada se expresa o se funda por una falta: toda pasión y afecto es de la esencia. Pero esto no significa que todo valga lo mismo en un sentido epistemológico. En el primer género de conocimiento se habla de percepciones inadecuadas, pasiones, mismas que se comprenden como afecciones, en tanto que la esencia posee una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo cierta relación, o longitud. Pero estas afecciones vienen necesariamente del exterior, aunque siguen siendo afectos de la esencia: *Ellos vienen*

¹⁶⁰ Es importante recordar que, en Spinoza la razón se define de dos maneras, que muestran que el individuo no nace racional, sino que llega a serlo (Véase G. Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, p. 115) 1. Un esfuerzo para seleccionar y organizar los buenos encuentros, o sea los encuentros con modos que se avienen a nosotros y nos inspiran pasiones alegres (sentimientos que convienen a la razón). 2. La percepción y comprensión de las nociones comunes, o sea, de las relaciones que entran en esta composición, de donde se deducen otras relaciones (razonamiento) y a partir de las cuales se experimentan nuevos sentimientos ahora activos (sentimientos que nacen de la razón).

¹⁶¹ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 145

*del afuera, y el afuera es la ley a la cual están sometidas las partes extensivas que actúan las unas sobre las otras*¹⁶² Por otro lado, en el segundo y en el tercer género de conocimiento, se habla de percepciones adecuadas y afectos activos, pero estos afectos y percepciones no vienen del afuera.

Ya una noción común y con mayor razón una idea del tercer género, una idea de esencia, viene del adentro (É, V, Prop. 28.) El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento.

Estas afecciones pertenecen a la esencia ya no en tanto que la esencia es concebida como poseyendo una infinidad de partes extensivas, sino en tanto que se expresa en una relación infinita. Pero en Spinoza se traza otra línea, la de fuga, que es el tercer género de conocimiento. Aquí las ideas que se crean son afectos activos que derivan y pertenecen a la esencia en tanto grado de potencia. *Finalmente, a través de las nociones comunes y de las ideas del tercer género es la esencia la que se afecta ella misma*¹⁶³.

El tercer género de conocimiento es entonces la experimentación de la eternidad en la existencia, un mismo tiempo, una intuición, un devenir. Todo acontece en un instante, al mismo tiempo que se es mortal se experimenta la propia eternidad; se experimenta algo que no puede estar bajo la forma extensiva del tiempo, a lo cual Spinoza da el nombre de duración. Experimentar que se es eterno es experimentar qué parte intensiva coexiste y difiere en naturaleza de la parte extensiva. En esta experimentación se comprenden las dos formas de individuación como afirmaciones del deseo.

El alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno. Demostración; en Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (por la proposición precedente) y que, por tanto, es necesariamente algo que pertenece a la esencia del alma humana (por 2/13). Pero nosotros no atribuimos al alma humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del

¹⁶² G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 474

¹⁶³ Cfr. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 475: “Aquí la acción de partes extensivas está conjurada, puesto que me he elevado a la comprensión de las relaciones que son causas, me he elevado a otro aspecto de la esencia; ya no es la esencia en tanto que posee actualmente una infinidad de partes extensivas, sino la esencia en tanto que se expresa en una relación.”

cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (por 2/8c), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo. Ahora bien, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por la misma esencia de Dios, es algo (por la proposición precedente), este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno (É, V, Prop. 23,[d]).

La eternidad vivida acontece al ser elevado al afecto como devenir, en el sentido en que lo trata Deleuze, pero siempre en correlación con la efectuación de la parte extensiva, y por tanto deseo, que se define como una eternidad de coexistencia. Siguiendo a Deleuze, esta experimentación se da necesariamente en la existencia, se vislumbra lo irreductible de las partes intensivas, su eternidad.

Es de suma importancia recordar que para Spinoza la esencia no refiere a una instancia trascendente, la esencia no afirma ninguna superioridad, sino que expresa una instancia necesariamente inmanente. En este sentido la existencia es una prueba, pero dicha prueba es la negación de un Juicio como instancia Moral, de esta forma se desplaza la existencia como auto-experimentación. En Spinoza y Deleuze hay todo un despliegue del deseo como cartografía de los afectos, el devenir mismo como la instancia del deseo.

La prueba de la que nos habla es completamente diferente. Yo decía que nos habla de una prueba físico-química (...) No es un juicio, es una experimentación "Dime de qué estás compuesto (...) Los afectos que experimentan remiten y suponen un modo de existencia inmanente. Es allí que el punto de vista de la inmanencia es completamente conservado. Se trata de un modo de existencia inmanente que está supuesto por los afectos que ustedes experimentan¹⁶⁴.

Spinoza da lugar en todo momento a un plano de inmanencia del deseo en donde la afirmación de la esencia no se contradice con el cuerpo, sino al contrario, éste la constituye a partir de su expresión extensiva. Por ello, aunque la Ética sea el trazado del camino para la creación del cuerpo sin órganos, este camino no pre-existe, sino que tiene que crearse y

¹⁶⁴ Ibid, p. 463

desplegarse en la duración, sin olvidar la prudencia como principio regidor de toda experimentación.

Se llega al tercer género de conocimiento como una ráfaga intuitiva, misma que permite la conciencia de la potencia que es a la vez conciencia de sí, es decir, *Afrontar una potencia exterior y esta potencia se capta a la vez dentro del individuo*.

Esta intuición desborda la subjetividad; es la enormidad de la vida que deshace los límites del Mundo, Dios y Yo, haciendo que el inconsciente, es decir el deseo, se arrastre en un devenir imperceptible, un rayo de inmanencia sacude al yo, lo hace vacilar posibilitando una sinfonía de la existencia.¹⁶⁵ La felicidad entendida como tranquilidad del ánimo, es impersonalidad: *Y, si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir sin duda en que el alma esté en posesión de la perfección misma* (É, V, Prop. 33, {e}).

¿No es esta sinfonía un Devenir molecular? Trazado del plan, fuga:

Hundirse en la nada abre un olvido tranquilo, pero ser consciente de su existencia y saber, sin embargo, que ya no se es un ser definido, distinto de otros seres, ni distinto de todos esos devenires que nos atraviesan (...); una increíble impresión de una Naturaleza desconocida: el afecto¹⁶⁶.

La sinfonía de Una Vida: Devenir impersonal

Una hora, un día, una estación, un amanecer, un anochecer, un año, una alegría, una tristeza. Individuaciones que no responden al modo de un sujeto pero que constituyen y expresan el deseo mismo. Individualidad perfecta que no refiere a la constitución de un “Yo”, sino que

¹⁶⁵ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 493: Lo anterior no quiere decir que existe una igualdad de esencia entre la substancia infinita y los infinitos modos de ser, sino que retomando a Deleuze se especifica que: *Son las mismas formas las que se dicen de Dios y de las criaturas; es el mismo ser el que se dice de todos los entes, de Dios y de las criaturas. Desde entonces las criaturas están en Dios y Dios está en las criaturas (...) Pero las mismas formas se dicen de Dios y se dicen de los hombres (...) En el sentido de que las mismas formas constituyen la esencia de Dios y comprenden o contienen las esencias de los hombres. Por tanto, no existe igualdad de esencia, pero existe igualdad de ser para las esencias desiguales. Desde entonces, una ontología deviene posible.*

¹⁶⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, 246

se forman a partir de grados de fuerza que se componen a partir de relaciones de movimiento y de reposo (longitud), así como de grados intensivos o afectos (latitud). Son haecceidades¹⁶⁷. *Haecceidad, niebla, luz cruda*. Una haecceidad no tiene principio, ni fin, ni origen ni destino; siempre está en el medio. No está hecha de puntos, sólo está hecha de líneas. Es rizoma. Las haecceidades se expresan en nombres propios, en artículos indefinidos¹⁶⁸ que no designan sujetos sino que señalan acontecimientos; sin embargo no son indiferenciados y constituyen devenires. Nada se subjetiviza, las haecceidades surgen de afectos no subjetivados y de composiciones de fuerzas no determinadas. Un grado de intensidad es un individuo, y la Haecceidad se compone con otros grados y con otros individuos *¿Acaso esos grados de participación no implican en la propia forma una agitación, una vibración que no se reduce a las propiedades del sujeto?*¹⁶⁹

Como se ha mostrado, Spinoza define un cuerpo a partir de su potencia, ¿qué es lo que puede? En este sentido concebirá el cuerpo como infinidad de cuerpos simples que a partir de relaciones de movimiento y reposo expresan un grado intensivo, o una capacidad de afección:

Se llama longitud de un cuerpo a los conjuntos de partículas que forman parte de él bajo tal o tal relación, conjuntos que a su vez forman parte los unos de los otros según la composición de la relación que define el agenciamiento individuado de ese cuerpo (...) Los afectos son devenires. Se llamará latitud de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia o más bien según los límites de ese grado¹⁷⁰.

Spinoza considera como equivalentes estas dos dimensiones de la individuación. Según Deleuze, Spinoza desplegó dos dimensiones del cuerpo: 1) cinética y 2) dinámica; 1. Todo

¹⁶⁷ G. Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, p. 105: “*Haecceidades –como longitud, latitud- son unas nociones muy bellas de la Edad Media que han sido exhaustivamente analizadas por algunos de sus teólogos, filósofos y físicos. Nosotros les debemos todo aunque bien es cierto que las empleamos en un sentido diferente. Y en G. Deleuze y F. Guattari, Mil mesetas p. 263: A veces se escribe “eccēite”, derivando la palabra de Ecce: he aquí. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de Haec, “esta cosa”. Pero es un error fecundo, puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o un sujeto.*

¹⁶⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *op.cit.* p. 268: “Nosotros creemos por el contrario, que el indefinido de la tercera persona, Él, Ellos no implica un sujeto de enunciación, sino un agencement colectivo como condición.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 258

¹⁷⁰ *Ibid*, p. 261

cuerpo se define por una relación de movimiento y de reposo; 2. Todo cuerpo se define por un poder de ser afectado. En este sentido un cuerpo no se define por la forma que lo determina, tampoco se define en base a un sujeto, ni por el organismo y sus funciones que ejerce, sino por lo que es capaz.

Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía del deseo:

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar acciones y pasiones, ya sea para componer un cuerpo más potente¹⁷¹.

Las haecceidades como individuaciones en las que todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas y partículas, capacidad de poder de afectar y ser afectado, acontecen en el plano de consistencia. Se ha mencionado la existencia de dos planos: plano de consistencia o de composición de las haecceidades que sólo conoce velocidades, afectos; y por otro lado, plano de organización, plano de las formas de los sujetos y de las determinaciones subjetivas. Hay por tanto dos formas de individuación, una que es la individuación de una vida; la otra, la individuación de un sujeto que la lleva o la soporta. No se trata del mismo plano.

La diferencia se establece entonces entre dos modos de temporalidad, *Aion* y *Cronos*, el tiempo indefinido del acontecimiento, del devenir, y el tiempo que fija las cosas y las subjetividades. Pero como se ha mostrado anteriormente, el problema no es simple, pues no se trata de dualismos o conciliaciones excluyentes; no se trata del dilema de sujetos o haecceidades, porque los dos planos coexisten y se entrelazan constituyendo lo real. Se trata de encontrar zonas de entorno que permitan trazar devenires, líneas que reterritorialicen a los individuos en minorías, pero que los desterritorialicen en devenires. ¿No es la haecceidad la temporalidad del afecto? Poco se entenderá si no se comprende que todo individuo es una haecceidad:

Eres longitud y latitud, un conjunto de velocidades y lentitudes entre partículas no formadas, un conjunto de afectos no subjetivados. Tienes la individuación de un día, de una estación, de un año, de una vida (independientemente de la duración), de un clima, de un viento, de una niebla, de un enjambre, de una manada

¹⁷¹ Ibidem

(independientemente de la regularidad). O al menos puedes tenerla, puedes alcanzarla¹⁷².

Pero la haecceidad no refiere sólo a los individuos sino que todo agenciamiento como multiplicidad es un conjunto individuado que resulta ser una haecceidad. Él mismo se define también por una longitud y una latitud independiente de las formas y sujetos del plano de organización. Deleuze y Guattari distinguen dos tipos de haecceidades en los agencements: las haecceidades de agencements y las haecceidades de inter-agencements. Las primeras refieren a un cuerpo que sólo es considerado como longitud y latitud, mientras que las segundas refieren a las potencialidades del devenir en el seno de cada agencement, es decir el “entre” por el cual se cruzan las longitudes y latitudes.

Estas dos haecceidades son inseparables y no cambian de Naturaleza sino más bien tienen distintos grados intensivos: *El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales o las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos*¹⁷³.

La división entre los dos planos antes mencionados sólo es abstracta, y se utiliza para diferenciar los dos tipos de concepciones, los dos desplegamientos, y oponerlos de una forma absoluta. Pero desde una hipótesis concreta, todo devenir implica un mínimo de formas, de estratos a través de las cuales se podrán hacer pasar velocidades y lentitudes que las reducen al mínimo: *Hay una proliferación material que es inseparable de una disolución de la forma (involución), y que a la vez acompaña un desarrollo continuo de ésta. (...) Todos somos las cinco de la tarde o bien otra hora, y mejor dos horas a la vez, la óptima y la pésima*¹⁷⁴.

Se trata de desencadenar la multiplicidad de devenires, devenir dueño de las velocidades: afrontar el aniquilamiento. Una sinfonía de la vida: cantar, componer, pintar, llorar, reír no tienen otra finalidad que desencadenar el devenir. Pero devenir no es imitar algo o a alguien ni identificarse con ese algo, devenir no es análogo a los comportamientos. Devenir es extraer partículas entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de

¹⁷² Ibid, p. 266

¹⁷³ Ibidem: Sobre el agencement: “El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos que son inseparables de una hora, una estación, de una atmósfera, de un aire, de una vida”.

¹⁷⁴ Ibid, p. 273

lentitud pero siempre a partir de las formas que se tienen y del sujeto que se “es”, de las funciones que se desempeñan, componerse lo más próximo a lo molecular, entrar en esa zona de proximidad.

Este principio de proximidad es la zona de entorno¹⁷⁵, que no tiene nada que ver con la analogía, sino que habla de una co-presencia de partículas y movimientos componiendo dicha zona: el devenir es lo real, pero ¿de qué realidad se habla? De una realidad molecular que constituye el deseo mismo: el devenir es el proceso del deseo.

Los devenires no son regresiones sino involuciones creadoras y hablan de una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo como tal, bodas contra natura “fuera del cuerpo programado”. La inseparabilidad de deseo y devenir pone a la vista la boda entre reinos no como una relación planteada de acuerdo con la causalidad formal, puesto que los devenires expresan exceso, “ya, lo ya tarde” y los trayectos insuficiencia, “todavía no”, y ambos, presupuestos uno en el otro, sugieren el movimiento vital en tanto ascenso y descenso, vida naciente y muerte sin fin¹⁷⁶.

Todo plantea un mismo problema, ¿de qué afectos se es capaz? Spinoza afirma que entre más sea capaz un cuerpo de percibir afectos activos más capaz será de actuar. Si bien en los tres géneros de conocimiento se cumple la capacidad de afección como expresión de la esencia, existen distintos grados intensivos en los mismos: hay afectos –devenires- que debilitan y otros que aumentan la capacidad de acción: devenir araña, devenir-azul, devenir-alegría, por tanto todo afecto es un devenir, un pasaje de un estado a otro. *El deseo produce devenir, tanto como el devenir produce deseo*¹⁷⁷.

Pero en el tercer género de conocimiento ocurre el tiempo de la intuición, del acontecimiento, el tiempo no pulsado, el devenir imperceptible. Deleuze y Guattari afirman que todo devenir es minoritario¹⁷⁸; en este sentido se afirma que todo devenir pasa por devenires no humanos y moleculares: devenir mujer, devenir-niño, devenir-partícula. Por tanto no se habla de una

¹⁷⁵ Ibid, p. 275. “El entorno es una noción a la vez topológica y cuántica, que indica la pertenencia a una misma molécula, independientemente de los sujetos considerados y de las formas determinadas.”

¹⁷⁶ Ibid, p. 276, y S. Torres-Ornelas, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, p. 142

¹⁷⁷ S. Torres-Ornelas, op.cit., p. 149

¹⁷⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 291: “No hay que confundir “minoritario” en tanto que devenir o proceso y “minoría” como conjunto o estado.

mujer o un niño como sujetos molares establecidos y diferenciados¹⁷⁹, sino de zonas de indiscernibilidad por donde pasan dichos devenires: todos pueden devenir niño, devenir mujer, todos pueden devenir imperceptibles. En este sentido todo devenir es molecular, es intensivo. Y todo devenir se precipita a lo imperceptible como fórmula cósmica, como final inmanente del devenir: Beatitud. Si el devenir-mujer es el primer cuanto o segmento molecular, y luego vienen los devenires animales que se encadenan con él, ¿hacia dónde se precipitan todos ellos? Sin duda hacia un devenir-imperceptible. Lo imperceptible es el final inmanente del devenir su fórmula cósmica.

En Spinoza coexisten dos aspectos de nosotros, la esencia expresada en la duración y el instante intensivo constituyendo y expresando la substancia. En Deleuze coexisten dos planos: lo molecular y lo molar expresando lo Real, el Deseo. El quinto libro de la *Ética* es el camino de este devenir en donde se deviene todo el mundo, poniendo en juego el cosmos con sus componentes moleculares. En la beatitud o el tercer género de conocimiento ocurre algo en la percepción, es la luz del desierto: todos los colores se reúnen en blanco, modo infinito de la naturaleza. Es ya la luz en sí misma y para sí misma, pero es una luz de pura transparencia incolora, una luz que sólo puede ser intuida, pensada. La beatitud como modo de vida es lo contrario a un movimiento ascendente:

Uno no se eleva hacia el sol, se acuesta directamente en la tierra desértica. Todo ascenso se confunde con una caída. Acostado antes que de pie. Ya que de pie reencontramos la verticalidad del hombre fundado o axiomatizado. Cuando el hombre se eleva es por pretensión. Son sus pretensiones las que lo hacen elevarse y hacen de él un hombre “recto” (...) pero aquí se suprime toda verticalidad y trascendencia (...) En el desierto deliramos las moléculas para formar otros cuerpos, otros seres, el niño, la mujer, el ave molecular (...) sucede que ellos se forman a partir del polvo del desierto¹⁸⁰.

Se comprende instantáneamente que ya no es la misma manera de hacer cuerpo, el cuerpo ya no se considera como un organismo sino que se concibe según las potencialidades que

¹⁷⁹ Ibid, p. 277: *Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está determinada por su forma provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto. Pues bien, devenir mujer no es imitar esa entidad, ni siquiera transformarse en ella (...) sino emitir partículas que entran en relación de movimiento y de reposo, en la zona de entorno de una microfeminidad.*

¹⁸⁰ D. Lapoujade, *op.cit*, p. 297-299

experimenta, por sus procesos de individuación momentáneos que deviene potencia con otros cuerpos. Ya no hay sujeto ni objeto, el devenir acontece cuando ya no puede decirse “Yo”: el artículo indefinido como expresión semiótica del devenir, el nombre propio ya no designa un sujeto sino un grado intensivo: correr, arder, llorar, caminar. Deseo fugándose, sólo es posible sentir las intensidades del cuerpo sin órganos delirando en un devenir. La intuición del amor intelectual de Dios es este cambio en la percepción en donde lo imperceptible, lo intensivo, deviene algo necesariamente percibido: velocidades y lentitudes. Es aquí que deseo y devenir, se vuelven indiscernibles entre sí, pues la percepción ya no estará encaminada a la diferenciación de un sujeto/objeto, los límites se disuelven “se es el mundo”, se experimenta la eternidad:

Lejos de suponer un sujeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir YO (je). Lejos de tender hacia un objeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno ni busca ni capta un objeto, ni tampoco se vive como sujeto¹⁸¹.

La percepción se verá confrontada como la presencia de una haecceidad, la aprehensión de la una a la otra, el pasaje o el afecto: se deviene alegría a la vez que la alegría deviene un color, un animal, un sonido. Todo devenir se logra a dúo, siendo un bloque esencialmente móvil: aquello que se devenga, devenga tanto como el que deviene. Se deviene imperceptible, pero ese devenir a la vez deviene todo el mundo: Devenir todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es crear una multitud, es crear mundos, encontrar sus entornos y zonas de indiscernibilidad. En la inmanencia ya no es posible hablar de carencia, si bien la experimentación supone riesgos, vacíos y desiertos, éstos forman parte del deseo:

Pero, ¿quién te hace pensar que perdiendo las coordenadas de objeto y de sujeto careces verdaderamente de algo? (...) El plano de consistencia o de inmanencia, el cuerpo sin órganos supone vacíos y desiertos. Qué curiosa confusión la del vacío con la carencia (...) La carencia remite a una positividad del deseo y no el deseo a una negatividad de la carencia¹⁸².

Se afirma la necesidad de la Ética como un trazado cartográfico de líneas de fuga, en donde el deseo vislumbra su resistencia, misma que a partir de la creación de un cuerpo sin órganos

¹⁸¹ G. Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, p. 102

¹⁸² *Ibid*, p. 103

logra encontrar y crear devenires a partir de los buenos encuentros, de la alegría como un arte de las multiplicidades. En este sentido la creación del deseo es necesariamente política, porque presupone todo un trabajo de potencia, una micropolítica activa que ponga en conexión agencements colectivos. En el trazado de la intuición impersonal de Spinoza hay todo un despliegue de fuerzas, de devenires que se sublevan en contra de toda trascendencia, potencias que arrastran al individuo a un desierto, la felicidad y la tranquilidad de ánimo hacen resonar movimientos aberrantes que arrastran el deseo a umbrales en donde ya sólo se puede hablar de colores, afectos, atardeceres: una estética de la existencia en donde la alegría es la máxima afirmación del deseo.

Para volverse imperceptible se necesita mucha ascesis, mucha prudencia; por ello Spinoza traza su Ética a partir de todo un arte de la existencia: siempre huyendo de la tristeza, siempre por en medio, fugando de cualquier fascismo, cualquier poder que niegue la vida. A partir de fuerzas no humanas, devenires no humanos, afectos, es posible volverse mundo, ser afectado, afectar, componerse y descomponerse, avanzar, acrecentarse: la línea de fuga es posible sólo en este sentido como realización del deseo “viaje in situ”.

Solamente al final de una ruptura se puede pensar en pasar por completo desapercibido; esta ruptura es la del viaje in situ, el cual requiere de una gran sobriedad. Imperceptibilidad creadora: el artista tiene que fundirse con las paredes, destruir toda moralidad, todo fascismo, arrancar las raíces, volverse cosa del olvido, volverse mundo (...) devenir-noche, devenir-muerte (...) volverse imperceptible, y con ello indiscernible e impersonal, es el rigor más propiamente artístico, el desafío a enfrentar una y otra vez¹⁸³.

Nomadismo del pensamiento, en donde el cuerpo desplaza el organismo rompiendo sus límites sensibles, viajes cósmicos, manadas de cebras, una vida. Pero es esta ruptura con toda una imagen del pensamiento arborescente la que inscribe otro mundo posible, ser artistas de la propia existencia: ser un color, una nube, una sonrisa y a la vez otra cosa. Devenir con el

¹⁸³ S. Torres-Ornelas, op.cit. 151-152

mundo: “*Está pasando un minuto del mundo, no lo conservaremos sin volvernos él mismo*”¹⁸⁴.

Devenir imperceptible, beatitud spinozista:

Anárquica sinfonía del viento: puro afecto y puro percepto, bloque de sensaciones “ser de sensación” obra de arte (...) El pedazo de carne cobra vida propia al desprenderse de la estructura: al liberarse de la organización del organismo, la figura explota hasta perderse en sus propios contornos, haciendo imposible determinar si va hacía él o surge de él, si produce sus propios límites o es producida por ellos. Las dos cosas a la vez, un elemento se produce en el otro, porque ya no hay distancias sino puro fluir de la materia¹⁸⁵.

Es posible concluir la necesidad y la urgencia de una práctica ontológica de la *Ética* de Spinoza en nuestra actualidad, para encausar la producción del deseo como afirmación de la vida misma, incluso si esta experimentación supone un riesgo inminente. Aun el tercer género de conocimiento puede ser arruinado, así como también la *Alegría Deleuziana* no es separable de los peligros y de las muertes por las cuales es necesario pasar para liberar la vida. Tan bella y estupenda puede ser la vida, que hasta la certidumbre de la felicidad puede desplomarse en un instante, y ser arrastrado por la potencia misma, por un cierto tipo de exasperación: destruir lo que hay. O bien, afirmar trascendencias, pero también triunfar en el plano y desplegarlo: Inmanencia.

El movimiento lo ha acaparado todo, y ya no queda sitio alguno para un sujeto y un objeto que sólo pueden ser conceptos. Lo que está en movimiento es el propio horizonte: el horizonte relativo se aleja cuando el sujeto avanza, pero en el horizonte absoluto, en el plano de inmanencia, estamos ahora ya y siempre. Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacía un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también polo (...) El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una y la misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del

¹⁸⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 170

¹⁸⁵ S. Torres-Ornelas, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, p. 155

pensamiento sin ser también materia del ser. Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace polemos, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes (...) El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera. Volverse hacia él no implica sólo volverse sino afrontar, dar media vuelta, volverse, extraviarse, desvanecerse. Incluso lo negativo produce movimientos infinitos: caer en el error tanto como evitar lo falso, dejarse dominar por las pasiones tanto como superarlas. Varios movimientos del infinito están tan entremezclados que, lejos de romper el Uno-Todo del plano de inmanencia, constituyen su curvatura variable, sus concavidades y sus convexidades, su naturaleza fractal en cierto modo. (...) Cada movimiento recorre la totalidad del plano efectuando un retorno inmediato sobre sí mismo, plegándose, pero también plegando a otros o dejándose plegar, engendrando retroacciones, conexiones, proliferaciones, en la fractalización de esta infinidad infinitamente plegada una y otra vez¹⁸⁶.

Y a pesar de todo, el deseo es afirmado, la experimentación del mismo puede triunfar, la línea de fuga puede huir y ser afirmativa, por más raro que sea el camino éste puede ser hallado, *Difícil sin duda es aquello que tan rara vez se halla* (É, V, Prop. 42).

Pero todo lo hermoso es tan difícil como raro.

¹⁸⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42

Conclusiones:

En esta investigación hemos intentado vislumbrar la importancia de la filosofía inmanente de Spinoza y Gilles Deleuze, con el objetivo de re-pensar y experimentar el deseo ya no como una carencia, sino como una resistencia entendida como creación de mundos posibles. Para ello en el primer capítulo nos propusimos explicar la univocidad Spinozista como zona intensiva del deseo, resaltando los tres géneros de conocimiento como experimentaciones del mismo. A partir del paralelismo Spinozista es posible afirmar que no hay superioridad ni imperfección en los atributos, la serie del cuerpo y la serie del espíritu presentan el mismo orden y encadenamiento conforme a principios igualitarios: hay una univocidad del ser. Dicha univocidad diferencia a la ontología Spinozista de las metafísicas de la trascendencia, en las cuales la realidad se ordena a partir de una hipóstasis o de una jerarquización procesual que tiene como pretensión la carencia ontológica del cuerpo. La inmanencia spinozista permite rastrear cada existencia como un modo finito que expresa lo intensivo de la substancia y a la vez, la constituye, pero también nos permite entender el sentido práctico de la *noción común* como pieza fundamental para alcanzar no sólo el segundo género de conocimiento sino alcanzar la beatitud como el devenir impersonal por excelencia. Este primer capítulo tuvo como propósito pensar y repensar la actualidad de la ontología inmanente de Baruch Spinoza y fisurar los límites impuestos al pensamiento, lo cual nos permitió afirmar el devenir, el acontecimiento, las líneas de fuga como resistencias posibles ante los poderes que por medio de la tristeza niegan la vida.

En el segundo capítulo nos propusimos explicar de forma breve el pensamiento vitalista de Gilles Deleuze y Félix Guattari, con el objetivo de recuperar su teoría del deseo, misma que lo concibe como la máquina abstracta por excelencia: producción de lo real, incluso si este supone vacíos. Para Deleuze el deseo no representa carencia alguna, por el contrario es la fuerza vital que constituye la vida. Para lograr vislumbrar lo anterior, tuvimos que dialogar necesariamente con la tradición filosófica. La crítica al fundamento de Deleuze nos condujo a la filosofía platónica: primera instancia a partir de la cual el fundamento y su legitimación toman relevancia. Por ello nos fue posible afirmar que en Platón, la Idea acontece como fundamento exterior y trascendente; Deleuze afirma que el filósofo griego es el primero en plantear la pregunta *¿Quid Juris?*. El fundamento en Deleuze, actúa en el seno de la representación para extender sus límites al infinito, y distribuye una tierra, legitima ciertas pretensiones en provecho de universalidades, generalidades, o movimientos conceptuales que incluyan jerarquía trascendente, dando como consecuencia metafísicas que hagan del ser una categoría universal, o nieguen el cuerpo haciendo de la diferencia una instancia carente y negativa. En este capítulo nosotros afirmamos que el juicio legitima la Moral como expresión del pensamiento de la trascendencia imponiendo un fin determinado a las capacidades facultativas y por tanto a cada forma de existencia; reduciendo el pensamiento y el lenguaje a un nivel interpretativo y significativo trazando organismos para la vida, reduciendo el tiempo a una forma sedentaria como producción de la espera.

Pero el despliegue de la crítica del juicio en Deleuze nos permitió afirmar que la metafísica de la trascendencia es la imagen del pensamiento arborescente, y esta ha dominado el pensamiento y la realidad occidental. Nosotros afirmamos que la trascendencia es la enfermedad del pensamiento y trae como consecuencia la fragmentación del individuo; ya que lo que domina en éste es un interior inexistente, un Yo (je). Por ello nosotros nos desplazamos hacia el rizoma como imagen del pensamiento que logra ensanchar las relaciones moleculares e intensivas, afirmando toda la heterogeneidad en su potencia; un plano en donde la naturaleza de estas relaciones es la disyunción incluida. Es en este sentido que afirmamos que la filosofía de Deleuze es la filosofía de la multiplicidad. Pero lo anterior no quiere decir que estamos optando por un “nuevo” dualismo: árbol o rizoma. Más bien retomamos la inmanencia como el desierto del pensamiento para vislumbrar infinitas posibilidades: trascendencias o fascismos también expresan la potencia del deseo como

constitución de lo real. El objetivo de este capítulo consistió en mostrar los distintos peligros de la creación de un cuerpo sin órganos, es decir de la creación y experimentación del deseo. El rizoma como imagen del pensamiento rastrea las conexiones de lo diferente con lo diferente y vuelve necesario el despliegue de un plano en donde todo emerge y acontece como diferencia: el plano de inmanencia, la tierra, la Molécula gigante, el cuerpo sin órganos, el deseo. Nosotros explicamos el deseo como máquina abstracta con sus estratificaciones, agenciamientos y líneas de fuga para vislumbrar una cartografía del deseo y sus posibles resistencias o aboliciones.

En el tercer capítulo pudimos reunir el acontecimiento Spinoza y el acontecimiento Deleuze a partir de sus resonancias conceptuales. Nosotros afirmamos que la filosofía puebla el plano de inmanencia a través de la creación de conceptos, mismos que en su capacidad conectiva, vertical y consistente son coordenadas sin jerarquía; colores uniformes sin niveles: devenires. Y a partir de aquí situamos el problema del pensamiento, todo acontece en la forma de hacer inmanencia. Por tanto concluimos que la posición de la inmanencia dentro de la filosofía es el problema que acontece en cada etapa “histórica”, y cada vez que la inmanencia se interpreta siendo causa “de algo” se produce una confusión en el plano y en el concepto, se produce la trascendencia como ilusión del pensamiento. Pero esto no acontece sólo en un sentido teórico sino en un sentido vital y práctico. En este sentido afirmamos que la inmanencia acontece en el plano de experimentación del deseo, siendo la *Ética demostrada según el orden geométrico* el gran libro del cuerpo sin órganos. En el proceso de investigación entendemos al individuo como una relación heterogénea, y concluimos que es a partir de esta noción de individuo que se puede desplegar un plano en donde la diferenciación, es decir la potencia –individuación- sea entendida como parte intensiva y a la vez sea inseparable del movimiento de composición. Es gracias a esta forma de individuación que se vuelve posible una cartografía del deseo, en tanto que el individuo como trazado de líneas tiene la capacidad de trazar una línea de fuga expresada como una individuación impersonal.

La *Ética* de Spinoza vislumbra tres posibles planos de experimentación, por ello intentamos explicar las posibles líneas que acontecen en cada uno y llegamos a la conclusión de que dos de éstos son el núcleo central para la comprensión del deseo como constitución de la vida. Por tanto los tres géneros de conocimiento despliegan la posibilidad de trazar múltiples líneas

de experimentación, pero dichas líneas pueden ser quebradas, destruidas, abolidas. Concluimos que en la filosofía de Spinoza la experimentación del deseo consiste en completar la capacidad afectar y de ser afectado, por tanto no existe carencia en la potencia, no existe un momento en que la capacidad de afección no se efectúe.

En este sentido nada se expresa o se funda por una falta: toda pasión y afecto es pasión y afecto de la esencia. El grito spinozista es la llave para el devenir impersonal o para alcanzar el tercer género de conocimiento; por ello conciliamos el *devenir* de Gilles Deleuze y Felix Guattari con la individuación spinozista. Lo anterior para hacer visible que en Spinoza coexisten dos aspectos de nosotros, la esencia expresada en la duración y el instante intensivo constituyendo y expresando la substancia, mientras que en Deleuze coexisten dos planos, lo molecular y lo molar expresando: lo Real, el Deseo.

Se comprende instantáneamente que ya no es la misma manera de hacer cuerpo, concluimos que a partir de este pensamiento inmanente, el cuerpo ya no se considera como un organismo sino que se concibe según las potencialidades que experimenta, por sus procesos de individuación momentáneos que devienen potencia con otros cuerpos. Ya no hay sujeto ni objeto, el devenir acontece cuando ya no puede decirse “Yo”: el nombre propio ya no designa un sujeto sino un grado intensivo: correr, arder, llorar, caminar. Deseo resistiendo, creando fugas. En este sentido podemos concluir que deseo y devenir se vuelven indiscernibles entre sí, pues la percepción ya no está encaminada a la diferenciación de un sujeto/objeto, los límites se disuelven “se es el mundo”, se experimenta la eternidad: Beatitud.

Concluimos que la *Ética* es un trazado cartográfico de líneas de fuga, en donde el deseo vislumbra su resistencia, misma que a partir de la creación de un cuerpo sin órganos logra encontrar y crear devenires a partir de los buenos encuentros, de la alegría como un arte de las multiplicidades. En este sentido afirmamos la resistencia del deseo como creación necesariamente política, misma que presupone todo un trabajo de potencia, una micropolítica activa que ponga en conexión agencements colectivos. Para ello en todo el desarrollo de esta investigación hacemos incápie en la necesidad de la prudencia, en su importancia para alcanzar la impersonalidad, el devenir imperceptible. Por ello concluimos que Spinoza traza su *Ética* a partir de todo un arte de la existencia: siempre huyendo de la tristeza, siempre por en medio, fugando de cualquier fascismo, cualquier poder que niegue la vida. A partir de fuerzas no humanas, devenires no humanos, afectos, logramos volvernos mundo, ser

afectados, afectar, componernos y descomponernos, avanzar, acrecentarnos: la línea de fuga es posible sólo en este sentido como realización del deseo “viaje in situ”.

En general concluimos que la presente investigación hace patente la necesidad y actualidad del pensamiento de la univocidad, mismo que permite plantear una ontología inmanente, la cual no reinstala un dualismo platónico, ni una aspiración categorial aristotélica; sino que permire entender el deseo como instancia productiva que afirma la diferencia como expresión constitutiva de la vida. Por tanto en la inmanencia ya no es posible hablar de carencia, si bien la experimentación del deseo supone riesgos, vacíos e incluso fascismos o trascendencias, el pensamiento de la inmanencia afirma que éstos también forman parte del deseo, y lo constituyen. En este sentido la resistencia del deseo como creación de mundos posibles, de afectos activos, es un arte de la existencia en donde cada composición puede afirmar la vida a partir de la alegría, o bien, destruirla

Bibliografía

- Lapoujade, David. *Deleuze, los movimientos aberrantes*. 1ª edición. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- Laurent, Bove. *La estrategia del conatus, (afirmación y resistencia en Spinoza)*. Traducido por Ana Useros Martín. Madrid: tierra de nadie, 2009.
- Deleuze Gilles. «Lógica del sentido.» En *Lógica del sentido*, de Deleuze Gilles, 28-45, . España: Paidós.
- David, Lapoujade. *Deleuze, los movimientos aberrantes*. 1ª edición. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- Deleuze G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. 2 da edición. Barcelona: TusQuets, 2009.
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos (textos y entrevistas 1953-1974)*. 1ª edición. Pre-textos, 2005.
- . *Conversaciones*. Quinta edición. Valencia: Pre-textos, 2014.
- . *Lógica del sentido*. 1ª edición. Barcelona: Paidós, 1989.
- . *Derrames I (entre el capitalismo y la esquizofrenia)*. 1ª edición, 4ªta reimpresión. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- . *Derrames I, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 1ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- . *Diferencia y repetición*. 1ª edición. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- . *Dos regímenes de locos (textos y entrevistas 1975-1995)*. 1ª edición . Valencia: Pre-textos, 2007.
- . *En medio de Spinoza*. 2ª edición. Vol. 1. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- . *Foucault*. 1ª edición. Cdmx: Paidós, 1987.
- Felix Guattari: Sólo el deseo puede leer el deseo, Formaciones del inconsciente. «Esquizoanálisis Web.» *Blogspot*. Fernando Reberendo. 2017. <http://deleuzefilosofia.blogspot.com/2017/10/solo-el-deseo-puede-leer-el-deseo-felix.html> (último acceso: 9 de Agosto de 2019).
- Gilles Deleuze, Claire Parnet. *Diálogos*. 1ª edición. Valencia: Pre-textos, 1980.
- Gilles Deleuze, Felix Guattari . *¿Qué es la filosofía?* (ed. 10). Barcelona: Anagrama, 2013.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. 1ª edición. Valencia: Pre-textos, 1988.
- Gilles, Deleuze, y Felix Guattari. *El anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- Guattari, Felix. *Líneas de fuga, por otro mundo de posibles*. 1ª edición. Buenos Aires: Cactus, 2013.

Mariela Oliva Ríos. *La inmanencia del deseo: Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. 1ª edición. CDMX: Gedisa, 2015.

Olalla, Pilar Benito. *Baruch Spinoza, Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca nueva, 2015.

Ornelas, Sonia Torres. *Deleuze y la sensación (catástrofe y germen)*. Cdmx: Torres Asociados , 2008.

Spinoza Baruch. «Ética demostrada según el orden geométrico.» En *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Baruj Spinoza, editado por Altilano Dominguez, Libro 1, definición 6. España, Madrid: Trotta, 2000.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico político, Tratado político*. 2da ed. Madrid: Tecnos, 1985.

Spinoza, El gobierno de los afectos en Baruj. «El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza.» En *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, editado por María Luisa de la Cámara Eugenio Fernández. Madrid: Trotta, 2007.